James W. Heisig

Filósofos de la nada

Un ensayo sobre la escuela de Kioto

Prólogo de Raimon Panikkar



La presente obra es más que una simple introducción a la escuela de Kioto. Es una obra crítica que tamiza su aportación a lo que el autor llama «filosofía mundial». No se trata de proponer una (sola) filosofía como «filosofía mundial» sino de recabar los derechos de la filosofía para todo el mundo, un concepto renovado y recuperado de «filosofía» que permita a Occidente trascender la escisión entre filosofía y religión.

Nishida Kitarō (1870-1945) - Tanabe Hajime (1885-1962) - Nishitani Keiji (1900-1990): estos tres pensadores japoneses, que son los representantes más importantes de la escuela de Kioto, sintieron fascinación por Occidente, pero en lugar de imitarlo o combatirlo, se dedicaron a conocerlo profundamente. Como es natural, estaban condicionados por el pre-juicio inevitable de su propia cultura y sus convicciones más profundas. Pero descubrieron, primero para ellos y luego con repercusiones para el mismo Occidente, uno de sus filones más ricos, que llevaba el nombre griego de «filosofía», cuando ésta no se había aún escindido en religión y sabiduría, ni convertido en pensamiento exclusivamente racional.

James Heisig conoce en profundidad tanto el trasfondo japonés como el contexto euroamericano. Ello le permite hacer una síntesis magistral de la filosofía de estos tres grandes pensadores, fecundados a su vez por la filosofía europea.

James W. Heisig

Filósofos de la nada

Un ensayo sobre la Escuela de Kioto

ePub r1.0
Titivillus 25.07.2024

Título original: *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*
James W. Heisig, 2001
Traducción: Desconocido
Diseño de cubierta: Claudio Bado y Mónica Bazán

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1


Índice de contenido

Prólogo

Raimon Panikkar

DESDE HACE siglos el dinamismo portentoso del Extremo Occidente ha invadido al resto del mundo; primero con exploraciones que llamó descubrimientos; luego con explotaciones que denominó comercio; en tercer lugar con guerras que justificó como males menores; y finalmente con tecnologías que exportó como instrumentos para el «desarrollo». El paso y el peso del tiempo si no cicatrizaron todas las heridas, crearon anticuerpos que fueron penetrando en las venas de otras culturas, anticuerpos que demasiado a menudo emponzoñaron sus arterias, pero que de vez en cuando contribuyeron a simbiosis positivas.

El libro que tengo el honor de prologar es un ejemplo de ello. Su ejemplo es paradigmático, empezando por la lengua. No está escrito ni en el lenguaje original de la filosofía que nos presenta, ni en el idioma nativo de su autor. La lengua hispánica, tan escandalosamente pobre en este campo, debe un agradecimiento profundo a quien ha hecho un triple salto mortal para ofrecer un conocimiento de primera mano precisamente a aquella cultura que se enorgulleció de ir siempre *plus ultra* y que luego parece que se olvidó (¿o arrepintió?) de sus primeras «hazañas» —para quedarse rezagada en todo lo que se refiere al Oriente.

Este libro nos describe otra hazaña menos espectacular, pero no menos fecunda. Es un ejemplo de la «mutua fecundación» que considero el «imperativo cultural» de nuestra situación histórica. No podemos respirar por mucho más tiempo dentro del ambiente cada vez más enrarecido de una sola cultura, por global que pretenda ser.… Pero función de un prólogo es sólo la de decir un *logos* previo, una palabra introductoria como presentación de la obra.

Tres intelectuales japoneses, filósofos los llamaría yo, han sentido la fascinación del Extremo Occidente, pero en lugar de imitarlo servilmente, de combatirlo inútilmente o de organizar otra invasión se han dedicado a conocerlo profundamente. Es así como han descubierto primero para ellos y luego con repercusiones para el mismo Occidente uno de sus filones más ricos y profundos que llevaba el nombre griego de filosofía cuando ésta no se

había aún escindido entre religión y sabiduría, ni convertida en *opus rationis* exclusivamente. Estos tres pensadores, que el autor escoge con acierto como los más conspicuos representantes de la llamada «Escuela de Kioto», se dedicaron a estudiar el pensamiento occidental sin resentimientos —cosa que ya prueba su magnanimidad conociendo la historia del colonialismo occidental. Digo con amor y sin animadversión, pero no sin «prejuicios»; han estudiado la filosofía occidental con el pre-juicio inevitable de su cultura propia. Dicho de forma más académica: no hay *epoché* fenomenológica transcultural. No podemos poner entre paréntesis nuestras convicciones más profundas. No podemos entender fuera de nuestras categorías. Entender al «otro» exige más que buena voluntad; exige penetrar a través del *logos* en el *mythos* del otro. Esto significa ver al «otro» no como un *aliud* sino como un *alter*: como la «otra parte», la *altera pars* de nuestra misma persona —y no digo individuo. Para ello debemos participar en el *mythos* del «otro». Todos nuestros juicios emergen de un magma «pre-juicial» que los hace posibles. Y me voy a entretener por un momento en este pre-juicio.

Pocas cosas hay más fecundas para conocerse a sí mismo como conocer al otro. Cuando una civilización se encierra en sí misma sin interés por conocer a otra cultura, aparte de caer en un narcisismo ridículo, no acaba de conocerse a sí misma. Pero cuando los muros se derriban con demasiada violencia o las fronteras se abren con excesiva rapidez puede haber inundaciones dañinas. No pienso ahora en el muro de Berlín, en el muro financiero o en los embargos económicos actuales, sino en la situación del Japón cuando se abrió a Occidente escasamente tres años antes del nacimiento en 1870 del primer filósofo estudiado, Nishida Kitarō.

Pero mal podemos conocer al otro si sólo le observamos desde nuestra atalaya. Hay que entrar en diálogo con él y entonces se establece no sólo el conocimiento mutuo sino que se adquiere otra perspectiva para mejor conocerse a sí mismo. La interpretación que nuestros filósofos hacen de la filosofía occidental nos revela facetas insospechadas de los mismos pensadores que ellos estudiaron. Tanabe Hajime, para poner un ejemplo personal, me ha descubierto aspectos de la filosofía de Kant que yo no sospechaba. La escuela de Kioto representa «un momento decisivo en la historia de las ideas» nos dice el autor del presente libro; nos abre nuevos horizontes y nos ilumina aspectos desconocidos de la misma filosofía occidental.

James Heisig, el actual director del Instituto Nanzan de Religión y Cultura, incorporado a la Universidad de Nanzan en Nagoya, una de las

mayores metrópolis japonesas, conoce en profundidad tanto el trasfondo japonés como el contexto euroamericano. Ello le permite hacer una síntesis magistral de la filosofía de estos tres grandes pensadores, ellos mismos fecundados por la filosofía europea. Si Heisig no es el inventor de la «Escuela de Kioto» se puede decir que es posiblemente quien más ha contribuido al conocimiento de ella allende el archipiélago. La presente obra es pues más que una simple presentación de una filosofía más o menos exótica en el mundo de habla hispánica; es una obra crítica que tamiza la aportación de esta escuela a lo que el autor llama «filosofía mundial» entendida como filosofía sin fronteras artificiales. Hablaré aún sobre ello.

Filósofos de la nada es el título feliz de esta obra. Y aquí quisiera insertar una reflexión que nos podría ofrecer una clave para evitar más de un malentendido entre estos dos mundos culturales que demasiado simplificadamente llamamos Oriente y Occidente. Cuando el pensar humano escudriña la realidad hasta el máximo de sus fuerzas se tropieza con sus propios límites. Pero descubrir el límite es percatarse que hay un «más allá» infranqueable. Infranqueable al pensamiento, pero no a la conciencia puesto que nos damos cuenta de que es un límite.

Una gran parte de la cultura occidental ha dado a este límite el nombre de Dios. El llamado argumento de San Anselmo podría ser un ejemplo extremo —aunque con raíces en Lactantius, Seneca, Boethius, Augustinus y otros: *Id quod maius cogitari nequit* «Aquello mayor (mejor) de lo cual no se puede pensar». Significativa es, a este respecto la distinta interpretación que hace de la misma frase el filósofo shivaita del siglo X del Kashmir, Abhinavagupta —con una diferencia. La frase latina se refiere a los límites del pensar *(cogitari)*; la frase sánscrita nos habla de los límites de lo existente: *na vidyate uttaram-adhikam yatah* (mayor de lo cual no hay) —aunque el verbo *vidyate* sea exquisitamente ambiguo. La primera frase nos lleva a la dialéctica; la segunda al *advaita,* al no-dualismo. La primera nos lleva a la negación del ser; la segunda a su ausencia. Intercalo esta digresión como comentario al título del libro.

La especulación más profunda sobre este misterio (último) ha descubierto su conexión con la *negación* de todo lo que *el* hombre podría pensar, imaginar o querer —es decir, «más allá» de todo lo que *es*. De ahí la filosofía y sobretodo la teología apofática. El nombre que más le conviene es entonces *No-ser*, puesto que es por la negación de todo ser como barruntamos el límite.

Otra gran parte de la cultura oriental no ha pasado a través de la noción de Dios identificado con el Ser, o con lo que *es* por antonomasia y no se ha visto obligada a apoyarse en la negación y llamar *No-ser* a este último misterio. Lo ha llamado (la) nada, *śūnyatā* en el buddhismo de expresión sánscrita: *vacuidad.*

Ahora bien, el camino recorrido ha coloreado, por así decir, esta intuición. El camino monoteísta ha tenido que desprenderse de todo lo que encontraba a su paso por vía de la negación, de tal manera que si Dios era el Ser debía también abarcar al No-ser. El camino buddhista no ha necesitado del rodeo dialéctico. Para un Ser absoluto no hay cambio posible; de ahí la Nada absoluta *(zettai mu)* nos viene a decir Nishida.

Esta distinción es importante. Y aquí el castellano dispone de un vocablo que podría servir de puente entre Oriente y Occidente —aunque pocos hayan transitado por él, por miedo acaso al rugir de las aguas tumultuosas que por debajo de él transcurren. Una filosofía o teología que pretenda la certeza y la seguridad no se arriesga fácilmente… Pero dejemos de lado estas insinuaciones.

La nada no debe confundirse con el No-ser *(nothingness, Nichts, rien, niente)* —sin entrar en la etimología de *néant (ne-entem, ne-gentem).* La nada es la nonada, lo «no nacido», el «don nadie» del castellano castizo, el «anonadamiento» de la mística hispánica, el *non-natum* etimológico —y por tanto «anterior» al Ser, no su negación. La nada no tiene porqué «ser» la negación del Ser. No hay duda que el No-ser ha estado siempre y paradójicamente «presente» en la filosofía occidental; pero, por así decir, negativamente: el No-ser no «es». Las interpretaciones desde los presocráticos hasta nuestros días son múltiples y variadas; pero aventuro la sospecha que en la mayoría de los casos el trasfondo general de occidente sigue siendo Parménides: «el ser es, el no-ser no es». Posiblemente sea más importante de lo que parece que nuestro autor haya escrito en castellano, tocando así una fibra profunda de la mística y del alma ibérica. El haber interpretado la nada como el no-ser condiciona la mayor parte de la especulación occidental: su poderosa confianza en la mente —con sus correspondientes reacciones irracionalistas.

Veámoslo de una forma esquemática. «El Ser es». Pero la mente no sólo puede, sino que se ve forzada a pensar, ni que sea formalmente: «El No-Ser no es». Y este pensamiento no es una quimera sino algo muy real. Con otras palabras, la mente puede negar el Ser. Aunque la pregunta no tenga respuesta el hombre, citando a Leibniz y a Heidegger, puede preguntarse: «¿Por qué

hay Ser y no más bien No-Ser? —aunque otras lecturas nos digan ente (entes) y no-ente (no-entes). Equivale a lo mismo. ¿De dónde le viene a la mente este poder superior al Ser que puede incluso negarlo —o negar todos los entes? La pregunta nos viene de pensadores de primera fila y sería ingenuo responderles que si no hay ser la pregunta no tiene sentido. La cuestión no es un sin sentido. La *mente* humana tiene pues este poder exorbitante de negar el Ser —y todos los entes. Y éste es el presupuesto tácito (¿inconsciente?) que da precisamente sentido a la pregunta: la primacía del pensar sobre el Ser. Aunque no hubiese ni Ser ni seres el Pensar (soberano) podría plantearse la cuestión.

He aquí la aparición del pensar dialéctico en el sentido de la primacía de la mente sobre el Ser, puesto que la mente puede negarlo e incluso se atreve a querer probar racionalmente la existencia de un Ser Supremo —aunque las «pruebas» no deban confundirse con las *vías* de un Tomás de Aquino, por ejemplo. Mayor confianza en la mente no se puede imaginar.

Visto así, la relación entre el Ser y el No-Ser es dialéctica. Asistimos al nacimiento del pensar científico y de la tecnociencia. Y aquí radica toda la fuerza (y debilidad) del pensar dialéctico y con él se crea la base para la ciencia moderna y la tecnología occidental. Y es aquí en donde el pre-juicio de los tres autores estudiados por James Heisig aparece fecundo. La *śūnyatā* de la tradición primordialmente buddhista no es el No-Ser. La vacuidad no es la negación del Ser: es más bien la nada, lo no nacido (al Ser), no porque sea su negación, sino porque la nada es «anterior» al Ser, la que lo hace posible y, me atrevería a decir, la que lo hace libre. Ahí tenemos otra forma de pensar cuya fecundidad aún «no ha nacido» en la cultura occidental moderna. Me permito aventurar esta consideración sobre la fuerza de las metáforas y de paso sobre la ventaja del vocablo castellano —sin decir por ello que «África empieza en los Pirineos», como «hecho diferencial» de España con respecto a sus vecinos norteños, aunque acaso algo haya de esto. Uno de los vocablos japoneses de origen chino para la nada es el cielo, *kū*, el firmamento cuyo límite no se ve, pero que en manera alguna es la negación del Ser —sería acaso aún más «real» que el Ser puesto que lo hace posible: todas las cosas se mueven y tienen su ser debajo del firmamento. Para decirlo de forma paradójica (y no aristotélica), la potencia sería más «poderosa», más real que el «acto». Que no se me objete que el percatarse de la ausencia, del «Sin-Ser», de la Nada, presupone el Ser. No lo pre-supone, pero sí que es inseparable de él —del Ser. La ausencia es el vacío que ha dejado una presencia. La noción del No-Ser es dialéctica. La noción de la Nada es no-dualista, *advaita*. La

nada es «distinta» del Ser, pero no separable —no lo pre-supone, lo acompaña.

No es de la incumbencia de un prólogo desarrollar este tema y apuntar la distinción entre *mu* (nada) y *kū* (vacío) y que ambas nociones no deben confundirse con la función negadora expresada por los caracteres *hi* o *fu* (correspondientes al «no» negativo). Acaso sea un tributo de nuestros japoneses a la filosofía postcartesiana cuando aceptan que la realidad nos pueda (a)parecer contradictoria. Dice Nishida textualmente: «La nada *(mu)* significa auto-identidad absolutamente contradictoria» para especular luego dialécticamente sobre ella. La realidad sólo muestra caracteres contradictorios cuando nos acercamos a ella bajo la luz del prisma de la mente.

Pero el hecho de que la realidad nos (a)parezca contradictoria no equivale a que lo sea, a que la contra-dicción valga también para lo que se revela en la «dicción». Y aquí me permito una sospecha —que lamento por mi timidez no haber aclarado personalmente con Nishitani Sensei: ¿No será que una gran parte de las especulaciones dialécticas sobre el No-ser y las distinciones sutiles, que sobretodo Nishitani hace, se deben a su acomodación al interlocutor occidental que imaginan sumido en un pensar dialéctico? Harta conocida es la casi repugnancia del espíritu oriental (simplificando) a la contradicción. Decir que no en una conversación es poco menos que malos modales. Pero volviendo a nuestro tema, la realidad no tiene porqué ser ni contradictoria ni no contradictoria a no ser que se crea que nuestra «dicción» acerca de ella incida de tal manera sobre la realidad que nos diga exhaustivamente lo que ella es. No olvidemos que con pocas excepciones (que se multiplican ahora felizmente y de las que nuestro autor es una causa importante) el diálogo filosófico con el Japón (y del Oriente en general) ha sido más el del Este con el del Oeste que viceversa. Junto a los miles de buddhistas e hindúes occidentales hay millones de cristianos orientales; junto a los pocos departamentos universitarios de «estudios orientales» en Occidente hay cientos de «estudios occidentales» en las universidades de Oriente.

Esta cuestión sobre la filosofía es uno de los múltiples problemas que suscita el presente libro —cuya riqueza prohibe hacer un resumen adecuado.

Un triple comentario me permito para terminar.

El libro de Heisig es una presentación poco menos que indispensable para conocer tanto la filosofía llamada japonesa como la llamada occidental moderna. No se puede criticar lo que se desconoce o se conoce sólo por

resúmenes de tercera mano. *Los filósofos de la nada* nos describe a tres grandes pensadores japoneses como un puente abierto en dos direcciones que permite la fecundación mencionada al principio. Nuestro autor habla de «filosofía mundial» para liberar la filosofía de la tutela occidental sin por eso caer en nacionalismos filosóficos. Los tres autores estudiados ¿son representantes de una filosofía oriental u occidental? Estas etiquetas separadoras ya no se dejan aplicar. *Los filósofos de la nada* es un libro de pura filosofía y los lectores de lengua hispánica deben estar agradecidos a su autor porque situándonos a estos tres autores en su contexto nos brinda una auténtica lección de filosofía. Y es en nombre de esta pura filosofía que el filósofo James Heisig está justificado al criticar una parte del mismo proyecto de la Escuela de Kioto. Sólo un conocedor de ambos mundos puede hacerlo.

Acaso un efecto colateral de este libro sea el de ayudar a saltar por encima de los moldes clasificatorios a los que la cultura dominante nos ha avezado: religión por un lado, filosofía por otro, teología entremedio y estética como apéndice —sin por ello caer en confusiones anárquicas e irracionalismos acríticos.

Mi segundo comentario se refiere al contexto que acabo de mencionar. El contexto es doble, el japonés originario y el del mundo intelectual en el que nuestros autores se han nutrido: el de la «ilustración», predominantemente centroeuropea. No es pues de extrañar que James Heisig, a pesar de la influencia germánica de la escuela de Kioto, adopte la *forma mentis* del mundo académico en el que nuestros autores se movieron. Aunque el libro esté escrito en castellano no tiene más remedio que situarlo en el contexto de las corrientes filosóficas dominantes —incluso en las universidades españolas y me temo también que en las latino-americanas. Piénsese en Unamuno, Ortega y Zubiri para mencionar sólo tres nombres representantes de un contexto diferente. Es cierto que ni Nishida, ni Tanabe, ni Nishitani fueron influenciados por la terna que acabo de mencionar. Poner en relación los unos con los otros es una tarea fascinante que el estudio de Heisig ahora hace posible. Yo vería este libro como un acicate para la mutua fecundación entre diversas corrientes de pensamiento a la que se ha hecho alusión al principio.

Este sería un segundo efecto colateral de este libro, el de abrirnos los ojos a un horizonte mucho más amplio que aquél en que parece haberse restringido la cultura dominante. La tentación de «nacionalismo» cultural contra la que tuvieron que luchar con mayor o menor éxito los intelectuales japoneses no es única, ni hoy día es la ideología japonesa la más peligrosa. En otros lugares he hablado de «tecnocentrismo» cultural como más sutilmente peligroso que

cualquier etnocentrismo. La tradición de la humanidad no se puede limitar ni en el tiempo ni en el espacio. Acaso nuestros mismos criterios filosóficos debieran ser superados. Pero esto es otra tarea importante y difícil a la que este libro muy discretamente nos invita. La filosofía no es griega, pero tampoco es europea ni menos anglosajona o germánica. La filosofía, si decidimos conservar este nombre, no tiene otro contexto que el humano — aunque en cada caso en «relación transcendental» de los textos concretos con sus respectivos contextos. La ciencia necesita postulados; la filosofía no puede admitir postulados ajenos a ella misma a no ser que renuncie a ser la última conciencia (crítica) de la realidad y se convierta en una ciencia particular. Los posibles postulados de la filosofía pertenecerían ya a otra filosofía o meta-filosofía que los justificase y así *ad infinitum*.

Hace lustros que el autor del presente prólogo rompió una lanza en favor de lo que el autor del libro nos presenta con claridad en el ejemplo de la «Escuela de Kioto»: que la filosofía no es monopolio de nadie. No se trata de proponer *una* (sola) filosofía como «filosofía mundial» sino el recabar los derechos de *la* filosofía para todo el mundo.

En tercer lugar me permito glosar el lema de este prólogo como uno de los desafíos más fecundos de la escuela de Kioto a las religiones monoteístas. Acaso permita al Extremo Occidente salir de su extremismo separador y reconciliar filosofía y religión —que con la creencia en una substancia omnisciente y omnipotente es difícil de conseguir.

El espíritu de la «Escuela de Kioto» es profundamente religioso en el sentido más profundo de la palabra: el reconocimiento de la peregrinación humana como algo que no se limita a un paseo por un espacio físico y un tiempo linear y que en este camino existencial y personal el intelecto humano es nuestro acompañante indispensable —en caso contrario la religión es superstición y la filosofía un lujo superfluo. Pero la razón no puede identificarse con el intelecto, ni éste puede considerarse el solo «ingrediente» del ser humano. Y éste sería el tercer efecto colateral de esta obra cuando se la lee como lo que efectivamente es: un libro de filosofía —y no sólo de historiografía (filosófica). Pero la tarea está por hacer.

Decir «Yo soy el que no soy» es pura contradicción irracional, si el «soy» se toma en el mismo sentido en ambos casos, y pura equivocación estéril si el «soy» no significa lo mismo. «Yo soy el que soy», sin entrar en exégesis bíblicas, es un símbolo positivo y/o negativo que caracteriza las culturas abrahámicas, que incluyen tanto el marxismo como la concepción científica del universo además de las varias visiones monoteístas: un último punto de

referencia, llámesele Dios, Justicia o Verdad. Una buena parte del mundo oriental no funciona, ni siquiera formalmente, con este esquema —y a pesar de ello no renuncia a la inteligibilidad. Acaso haya un «yo» cuya realidad no consista en jugar al Ser con los entes, sino en jugar a la Nada con ellos. «El yo como el "unificador" de la conciencia no es el sujeto gramatical», dice Nishida. El «yo soy» gramatical no es el yo. Paradójicamente el yo sujeto (gramatical) es objectivable y por tanto no es verdaderamente sujeto —el sujeto «no es». La frase bíblica tendría entonces una paralela (y las paralelas sólo se encuentran en el infinito). Junto al «yo soy» —y vosotros (todavía) no sois, pero seréis (si llegáis a realizaros portándoos bien), habría una segunda afirmación que nos invitaría a que reconozcamos nuestra nonada, puesto que de la Nada salimos y sólo anonadándonos nos realizamos. Estamos en las antípodas del nihilismo. «Yo, el que no soy». Pero como diría la tradición hispánica a la que me he referido, «esto es harina de otro costal» —y desde luego no del talego de un simple prologuista.

Tavertet, Pascua 2001.

Prefacio

Durante más tiempo del que quiero acordarme, se encontraba retenida entre los más recónditos de mis pensamientos la intención de escribir algún día un libro sobre las figuras principales de la escuela de Kioto. Más que ninguna otra cosa, lo que me había prevenido de realizarla hasta ahora era la esperanza de que alguien cualificado se dedicase pronto al proyecto, alguien que quizá incluso pediese mi ayuda. Esta esperanza no era del todo infundada. Hay bastantes personas bien preparadas para llevar a cabo la tarea, y muchos otros como yo dispuestos a ayudar en la medida de lo posible. Pasaron los años, y aunque han venido multiplicándose el número de investigaciones especializadas sobre la escuela de Kioto, el desafío de producir una visión general seguía abierto, tanto en Japón como en el extranjero. Finalmente, una serie de coincidencias acabaron por convencerme de asumir yo mismo el proyecto.

En 1999 invitamos a una joven estudiosa de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, Raquel Bouso, al Instituto Nanzan de Religión y Cultura en Nagoya, Japón, para que completara su traducción española de *La religión y la nada* de Nishitani Keiji. Vino acompañada por los profesores Amador Vega y Victoria Cirlot, y los cuatro colaboramos durante unas seis intensas semanas en una última revisión del trabajo, que fue publicado unos meses después. A continuación, se me ofreció el puesto de profesor visitante en la Pompeu Fabra, y mis colegas del Instituto Nanzan me animaron a que aceptara la invitación, ofreciéndose además para cumplir mientras tanto con todas mis obligaciones. Una generosa subvención de la Fundación de Becas Itō hizo posible la compra de una considerable colección de material bibliográfico, necesario para emprender el trabajo fuera de Japón. Esta colección ha sido donada íntegramente a la biblioteca de la Pompeu Fabra, donde a partir de ahora estará disponible para todos los estudiosos de Europa interesados en la escuela de Kioto.

Así fue como llegué a Barcelona, donde una serie de condiciones de trabajo verdaderamente ideales hicieron posible que completara el libro que ahora se presenta. A pesar de la organización simple de los capítulos, y del estilo en el que están presentados, he de admitir que repetidas veces el trabajo

de abreviar datos e ideas podía conmigo. Examinando los resultados, todavía puedo distinguir los pliegues apretados donde páginas enteras han sido amontonadas en un solo párrafo, y las costuras que dan muestra de cómo grandes trozos de material han sido cortados. Para una audiencia general interesada en la filosofía japonesa del siglo XX, puede que el contenido del libro resulte demasiado constreñido; el lector más especializado y ya familiarizado con el tema, me temo, puede encontrarlo, en cambio, demasiado suelto.

Al menos una parte de esa ambivalencia se debe al hecho de que el proyecto ha sido ajustado a la medida de mi involucración personal en el tema. Desde el comienzo, quise aprovechar la ocasión para distinguir con claridad lo que había entendido verdaderamente de la escuela de Kioto de lo que sólo creía haber entendido. Revisando los apuntes y traducciones que había ido compilando durante largos años, pronto me percaté de que podía incorporar directamente mucho menos de todo eso —como también de mis publicaciones anteriores sobre el tema— de lo que había previsto. Demasiado de lo que había publicado estaba poco matizado o aún andaba descaminado. También me di cuenta de que existía una gran cantidad de literatura secundaria que merecía una atención más cuidadosa, y un juicio más reflexionado, del que le había prestado hasta entonces. En todo caso, mi preocupación principal a lo largo del texto ha sido exponer el sentido, a mi propia satisfacción, de las tres figuras principales de la escuela de Kioto: Nishida, Tanabe y Nishitani. Allí donde podía, extraía ese sentido desde sus propias explicaciones o desde las de sus comentaristas principales; donde no lo podía encontrar, lo traté de construir yo mismo. En las notas, he puesto el forro al descubierto para poner a la vista no sólo las fuentes que he consultado y mis reacciones ante muchas de ellas, sino también el enredo de hilos y cabos sueltos ocultos por el resumen abreviado y los patrones más limpios que he diseñado en la superficie del texto.

En el campo de los estudios orientales en general y de la filosofía japonesa en particular, los recursos en castellano son todavía relativamente escasos. Si pensamos que es el segundo idioma del hemisferio occidental y el cuarto del mundo, la carencia es ya bastante notable. Si además incluimos la larga historia de relaciones con el extremo oriente y la creciente demanda, en los países de habla hispana, de la riqueza de las filosofías y espiritualidades del este, reclamadas cada vez más como una herencia legítima, el desequilibrio se vuelve desconcertante. Estoy convencido de que las olas de atención estudiosa que han despuntado estos últimos años alcanzarán una

marea creciente en el siglo que acaba de comenzar. Si mi predicción parece prematura, no lo será por mucho tiempo. No pido disculpas a los lectores poco acostumbrados a la molestia de encontrarse con glifos sino-japoneses en las notas. Los incluyo no sólo para el escaso número de lectores que los necesita ahora, sino también para los muchos que los necesitarán en los próximos años.

Dejando a un lado los tecnicismos y las cuestiones de composición, continúo convencido, como lo he estado siempre, de que hay una sabiduría esperando ser descubierta en las filosofías de la nada como éstas de la escuela de Kioto. Como todo despertar, se nos aparece echando chispas, que pronto quedan apagadas otra vez por los convencionalismos del pensamiento ordinario. Es cuando esas chispas titilan más de cerca y durante ratos más largos que la oscuridad de la jerga filosófica empieza a conceder algo de su secreto. La única razón que puedo dar que justifique a ojos del lector un resumen tan extenso y enrevesado como éste, ha acabado siendo la esperanza de poder llegar a comunicar algo de la iluminación que estos filósofos me han otorgado.

Hay tanta gente a la que agradecer, que apenas sé por dónde comenzar. Ueda Shizuteru y Horio Tsutomu han sido magnánimos al responder durante meses a mis muchas preguntas, en general con mucho más detalle del que había pedido. Paul Swanson, además de asumir el cargo de director del Instituto Nanzan, ha tenido que soportar mi persistente hostigamiento para que me buscara y enviara todo tipo de libros y artículos. Una y otra vez, Fran J. Ruiz ha infundido su cálida inspiración sobre todas estas páginas congeladas por la constante revisión, ayudando al texto a fluir más libremente. Amador Vega y Raquel Bouso leyeron el texto con meticulosa devoción y sugirieron numerosas mejoras. Y finalmente, está esa comunidad amplia y simpática de estudiosos de la escuela de Kioto alrededor del mundo, sin cuyo consejo y recursos a cada paso del camino este libro sería, indudablemente, mucho más pobre. A todos ellos les doy gracias.

James W. Heisig
Barcelona
1 de octubre de 2000

Orientación

1 LA ESCUELA DE KIOTO. La emergencia de la escuela de Kioto marca un momento decisivo en la historia de las ideas. Este grupo de filósofos no sólo representa la primera contribución sostenida y original de Japón a la filosofía occidental, sino que además lo hace desde una perspectiva característicamente oriental. Lejos de un simple revestir las preguntas tradicionales de la filosofía en un estilo oriental, es un desafío disciplinado y bien informado para con la definición de la historia de la filosofía misma. El hecho de que los años formativos de esta nueva corriente de pensamiento coincidiera con un período de nacionalismo y militarismo intensos en Japón, ha tendido a retardar el reconocimiento de sus logros, tanto dentro como fuera del país; sin embargo, una coincidencia de esfuerzos por ambos lados, durante las últimas dos décadas, nos hace más fácil reconsiderar la escuela de Kioto y su lugar en la historia. Este libro pretende tal reconsideración.

La primera vez que la designación *escuela de Kioto* aparece impresa fue en el año 1932, en un artículo de periódico escrito por Tosaka Jun bajo el título «La filosofía de la escuela de Kioto». Dos fueron las razones que adujo Tosaka para usar este término. En primer lugar, quiso llamar la atención sobre el hecho de que la obra pionera del célebre Nishida Kitarō (1870–1945), quien se había jubilado hacía algunos años, era continuada de una forma nueva e igualmente creativa por su principal discípulo, Tanabe Hajime (1885–1962). Tanabe, que había sucedido a Nishida en la cátedra de filosofía de la Universidad Imperial de Kioto, era también maestro de Tosaka. Sin restar ninguna importancia a aquellos de «la escuela de Nishida», dedicados propiamente a «la filosofía de Nishida» (entre los que destacó a Miki Kiyoshi, otro joven, como él mismo, cercano al marxismo), Tosaka consideró que sus aportaciones no estaban a la altura intelectual de Tanabe y que, en cierto modo, no habían llegado a captar la importancia y originalidad de su propuesta.

En un artículo posterior insistirá en esta misma idea, de forma aún más vehemente:

> Al bendecir la emergencia de la escuela de Kioto quiero decir que, si Tanabe no hubiera tomado la sucesión, probablemente la filosofía de Nishida hubiera acabado en la mera filosofía de Nishida… Pero ya está asegurada su transmisión a través de la escuela de Kioto.

El segundo motivo aducido por Tosaka fue el ejercicio de lo que consideró el «deber moral» de desplegar una crítica al enfoque que Nishida había introducido en filosofía, y que Tanabe había seguido:

> La filosofía de Nishida, en pocas palabras, representa el más excelente *idealismo burgués* en nuestro país si no en el mundo, … lo que quizá todo el mundo da por sabido… Pese a que ha podido tratar cuestiones que sobrepasan totalmente el fenómeno de la conciencia, no puede sino ser llamada *una fenomenología* en grado sumo.

El grueso de la crítica de Tosaka era éste: en el intento de socavar desde sus bases la polaridad entre el idealismo y el materialismo, Nishida ha sacrificado la conciencia histórica por una preocupación por la interioridad de la conciencia del sí mismo. Este sacrificio llegó a ser tan central en su método filosófico que, cuando Tanabe trató de introducir la praxis histórica y la conciencia social en el modelo para, a su manera, superar la polaridad, fue también incapaz de alejarse de la fijación en la conciencia individual:

> Si Nishida proporciona las tecnologías necesarias para la fabricación de ideas, puede decirse que Tanabe le ha añadido el método lógico para comercializarlas.… La filosofía Nishida-Tanabe —la filosofía de la escuela de Kioto— parece haber saldado bien las cuentas de la filosofía burguesa en Japón.

El tono de los comentarios de Tosaka es respetuoso, pero a la vez firme en la convicción de que la primera filosofía propiamente japonesa carece aún de una clara visión del mundo y de que sigue alimentándose de sus propias abstracciones en el «invernadero» de la academia. No es que estuviera oreando críticas que no se hubieran abordado ya en círculos próximos a Nishida y Tanabe; de hecho, reconoció que eran de sobras conocidas. Sin embargo, consideró necesario declarar públicamente que continuar ignorando o menospreciando los cambios que tenían lugar en la sociedad actual significaba la perdición para cualquier postura filosófica, al margen de la genialidad de los que la defendieran. A pesar de su juventud y más allá de sus simpatías socialistas, Tosaka entendió que esto tenía más que ver con la preferencia por un método filosófico u otro. En muy pocos años sus ideas le costarían la carrera académica y le llevarían a la cárcel, donde moriría aún joven por sus convicciones. Por su parte, sus maestros Nishida y Tanabe también aprenderían de las consecuencias de dejar llevar sus ideas por los

vientos turbulentos e irracionales de un sistema político dispuesto a ejercer su poder militar a toda costa.

Quién fue el primero en acuñar la denominación *escuela de Kioto* o cuándo pasó a uso corriente es difícil de determinar. Muy probablemente, el nombre surgió de manera casual desde el círculo bastante amplio de estudiantes y profesores que se había formado alrededor de Nishida durante sus últimos años en Kioto, y que Tanabe supo mantener. A decir de todos fue un grupo mixto, quizá unos veinticinco en total, que se agrupaba para debatir más o menos informalmente sobre una gran variedad de temas. En rigor, no puede decirse que formaran una «escuela» en el sentido ordinario del término, sino que se caracterizó más bien por ese tipo de espontánea vitalidad académica que a menudo se crea alrededor de los grandes pensadores. Mientras que las presiones de una policía especial, dedicada expresamente a vigilar la circulación de ideas consideradas peligrosas para la unidad nacional, se hacían más asfixiantes a mediados de los años treinta, la concentración de jóvenes mentes brillantes en Kioto empezó a llamar cada vez más atención.

El apelativo de Tosaka había llegado en buena hora y fue rápidamente aceptado en círculos académicos y políticos, tanto de la izquierda como de la derecha. Aunque sus intenciones pasaron rápidamente al olvido, el nombre se conservó. Y cuanto más se usaba el nombre, más se extendía la tendencia a nivelar las notables diferencias filosóficas que existían entre los considerados miembros de la «escuela». Cuando los ejércitos imperiales de Japón comenzaron a deambular de un lado para otro en Asia, todo cambió. Muchas de las ideas que se habían tomado por derechistas se convirtieron en izquierdistas, y viceversa. Por ejemplo la identidad nacional y étnica, el rechazo genérico a la democracia y cultura occidentales, o la recuperación de las raíces asiáticas, fueron sucesivamente expropiadas en un conjunto de despropósitos y proclamados como la filosofía de «la vía imperial». La izquierda marxista en gran parte capituló o permaneció en silencio. La derecha, mientras, dejó que sus ideas fueran utilizadas para engordar la nueva ideología imperial y sus ambiciones militares. Los historiadores posteriores recordarían estos sucesos, en las más estrictas normas de la comprensión retrospectiva, para distinguir alas derechas, izquierdas y del centro en la escuela de Kioto según la respuesta que sus miembros daban a la nueva situación política.

Aunque los frenos a la libertad de expresión dentro de las universidades públicas, y el consiguiente miedo a las represalias, desanimaron a muchos profesores y estudiantes por su proximidad al círculo intelectual de Kioto, un

reducido grupo resistió y mantuvo viva la tradición. El más sobresaliente del grupo fue Nishitani Keiji (1900–1990), un estudiante en quien Nishida y Tanabe habían reconocido pronto como una mente excepcionalmente dotada y quien con el tiempo desplegaría su herencia en una filosofía propia. Menos cuidadoso que sus maestros, Nishitani usó su idealismo y su considerable erudición en polémicas con la ideología política del momento, y se encontró con que estaba siendo arrastrado por fuerzas más arrolladoras de lo que había previsto.

Es desde de estas tres figuras —Nishida, Tanabe y Nishitani— que la escuela de Kioto se proyecta como un movimiento filosófico. Dentro de su alcance circula un número de figuras secundarias, algunas con un interés puramente filosófico, otras más bien a causa de las relaciones del círculo con el régimen militar en Japón durante la segunda guerra mundial. Más importante que la pregunta de quiénes de ellos merecen ser considerados como miembros de la escuela y por qué, es la pregunta de cuánto de esa historia debe reconstruirse para apreciar con justicia el pensamiento de las tres figuras centrales. La cuestión ha generado no poco debate. Los que se han fijado más en la trayectoria intelectual de los tres durante la guerra, demandan más explicaciones; los que se fijan propiamente en la filosofía se contentan con menos. En las páginas que siguen buscaré un término medio, aunque en este punto quisiera adelantar mi conclusión: *Sólo si uno ignora, sea deliberadamente o no, la mayor parte de los escritos de estos pensadores puede concluir que alguna idea suya sirvió como apoyo a la ideología imperialista de Japón en tiempo de guerra, o que esta ideología formara parte de la inspiración fundamental de su pensamiento. Si de manera voluntaria alguno de ellos prestó apoyo al régimen, fue una aberración de sus metas intelectuales.*

En buena medida, el mundo filosófico en Japón parece haber encontrado su término medio en los últimos años respecto a esta cuestión. No olvidemos que, durante la década de los setenta, el nombre *escuela de Kioto* había desaparecido casi por completo del panorama japonés, y con ello casi todo el interés por las filosofías de Nishida, Tanabe y Nishitani, que se limitaba a su pequeña camarilla de discípulos en Kioto. Sería demasiado concluir que el estigma político había desarraigado de su propia tierra al primer movimiento filosófico importante de Japón, pero desde luego sí tuvo mucho que ver para que tan prematuramente fuera a parar al museo de las ideas pasadas de moda.

El resurgimiento del interés por la escuela de Kioto fue estimulado, en parte, por la curiosidad que mostraron filósofos y teólogos occidentales, y no

tanto por haber examinado más minuciosamente su historial político sino, al menos inicialmente, por no haberse enterado de ello. Al disponer de textos traducidos, el contenido intelectual de estos filósofos pudo ponerse directamente en relieve, con total limpieza, mucho más de lo que se había logrado con los especialistas de la historia de las ideas de Japón. Este interés en el extranjero reanimó el interés en Japón, donde el enfoque inicial estuvo más centrado en Nishida. Recientemente, el redescubrimiento del pensamiento de Tanabe y unos primeros pasos en la comprensión sistemática de la obra de Nishitani han empezado a destacar. Durante estos años, además, la presencia de Nishitani ha sido un factor principal para el éxito de la rehabilitación de Nishida y Tanabe. No sólo continuó hasta su muerte recibiendo las visitas del extranjero interesadas en la escuela de Kioto, sino que dio conferencias por su país hasta bien entrados los ochenta.

El tiempo tiene su manera de tamizar los elementos incidentales de una filosofía y en la mayoría de los casos termina borrando filosofías enteras de la memoria colectiva. Lo que el tiempo no ha enseñado, en el caso de los filósofos de Kioto, es que su pensamiento sí ofrece un punto de encuentro provechoso y todavía vivo para la filosofía y la religión del Oriente y Occidente. Los historiadores que quieren eclipsar esta posibilidad desde una supuesta superioridad moral, tienen como mínimo la obligación de presentar pruebas que expliquen por qué el tiempo ha hecho mal su trabajo, o, si es que los que leemos su filosofía estamos probablemente contaminados por ideas inaceptables. Esta obligación, así me lo parece, no se ha cumplido. Al contrario, la connotación respetable que el nombre «la escuela de Kioto» todavía disfruta en el Occidente se ha ido extendiendo de manera paulatina por Japón, pese a que algunos más sensibles a sus posibles connotaciones ideológicas sigan prefiriendo hablar de Nishida, Tanabe y Nishitani como creadores de distintas pero filosofías relacionadas. En todo caso, es alrededor de estos tres pensadores que he organizado este ensayo.

2 LA FILOSOFÍA JAPONESA COMO FILOSOFÍA MUNDIAL. En los filósofos de Kioto encontramos a una escuela filosófica capaz de situarse a la misma altura que las mayores escuelas y corrientes de filosofía de Occidente. Más aún, es la primera corriente filosófica en Japón de la que esto puede decirse. Nishida fue la fuente, de eso no cabe ninguna duda. Sin embargo, como reconocía Tosaka, la obra de Nishida aislada no habría sido suficiente para

ubicar el pensamiento japonés en el mapa mundial de la filosofía, ni aún con la ayuda de discípulos de primera. Para eso fue necesario el contrapunto del pensamiento de Tanabe y las ampliaciones creativas de Nishitani. No es por casualidad que las traducciones de las obras principales de Tanabe y Nishitani catapultaran a Nishida a una posición de prominencia en el extranjero, lo que no había logrado para sí mismo a pesar de las múltiples traducciones que, desde hace más de cuatro décadas, circulan de sus propias obras.

La afirmación de que una dimensión nueva ha sido añadida a la filosofía mundial nos conduce a través de una niebla antes de revelarse en su radicalismo. Según la definición más amplia de la palabra *filosofía*, la afirmación en sí está vacía. Si prácticamente cualquier mito más o menos elaborado y consciente, o cualquier armazón de valores, puede calificarse como una filosofía, entonces las filosofías nuevas están todo el tiempo yendo y viniendo por el mundo, y no hay razón alguna por la que en Japón no hubiera sido así. Si apuramos un poco más y nos referimos, con el término filosofía, a aquel cuerpo crítico de pensamiento, sistemáticamente anotado, compilado y transmitido, que trata de las preguntas últimas de la existencia, se ha de reconocer que Japón ha producido su parte de tales filosofías desde los tiempos del pensador del budismo esotérico Kūkai, en el siglo IX.

Pero si entendemos la filosofía en su sentido más estricto, es decir, como esa tradición intelectual que comenzó en Atenas en el siglo VI antes de nuestra era, que fue difundida a través de los imperios griego y romano, echó raíces en los países de Europa en el siglo IV y en América a partir del XVII, entonces cualquier afirmación sobre una supuesta participación japonesa en la historia de la filosofía asume un significado bien diferente. La línea de pensadores que va de Sócrates y Platón, a Aristóteles, de Agustín de Hipona y el Tomás de Aquino, a Descartes, Kant y James —esa línea que la historia refiere como filosofía en su sentido más preciso— nunca ha sido quebrada, entroncada, ni ha aumentado ni se ha visto seriamente desafiada por el pensamiento asiático. Rudyard Kipling no pudo haber salido impune con su estribillo de que Oriente es Oriente y Occidente es Occidente si hubiera existido una noción inclusiva de la filosofía que aceptara como ingrediente esencial una parte de la inmensa herencia intelectual de la India, China, Corea y Japón. Una cosa es extender la palabra *filosofía* provisionalmente y otra incluir tradiciones de pensamiento de esos países con el propósito de hacer comparaciones, pero aun esta misma idea de una filosofía *comparativa* termina confirmando la separación y, encubiertamente, respaldando la suposición de que la única filosofía *mundial* es una filosofía hecha con el molde occidental. Es

precisamente este molde que Nishida, Tanabe y Nishitani han quebrado, aunque las consecuencias de esa ruptura apenas han comenzado a afectar a personas comprometidas con la filosofía occidental clásica alrededor del mundo.

No es más correcto hablar de los filósofos de Kioto como representantes de la filosofía oriental que hablar del uso que hacen del budismo zen y de la Tierra Pura como representativo del budismo Mahāyāna. Que no quepa duda: los filósofos de Kioto son orientales y son budistas. Pero ni su meta ni su contexto son orientales ni budistas. Considerar los aspectos no-cristianos y no-occidentales de sus obras como un tipo de especia japonesa, ideal para sazonar ciertas preguntas en el menú de la filosofía occidental, puede ser el modo más simple para llegar a sus ideas y, también, para mantenerlas a una prudente distancia. Éste es también el supuesto que adopta la inmensa mayoría de los estudiosos y especialistas japoneses a la hora de hacer sus contribuciones en filosofía, en un intento de ganarse la confianza y ser aceptados en el Occidente. En este sentido, su resistencia a una idea más comprensiva de la filosofía mundial ha sido igual o, incluso más intensa, que la del Occidente. El paso que los filósofos de Kioto dieron al gran foro de la filosofía mundial no recibió, por parte de sus colegas, la bienvenida universal que cabía imaginar.

Para Nishida y sus colegas en la escuela de Kioto, no hubo otra manera de romper la suposición de que la tradición filosófica occidental debe permanecer en el dominio privado de las culturas occidentales que actuando según la suposición opuesta. Por lo pronto, se daban cuenta de que la filosofía mundial siempre sería *al menos* la filosofía occidental, y por eso se hicieron responsables de la misma conciencia crítica siguiendo a sus colegas de Europa y América. Su contribución no podría ser a costa de todo lo que ha sido la filosofía, sino muy al contrario, aumentando su realce.

Aunque ellos mismos no hubieran dicho algo tan presuntuoso, lo cierto es que al igual que, por ejemplo, la manera en que leemos a Aristóteles y a Descartes es diferente después de Kant y Hegel; nuestra lectura de Aristóteles y Descartes, de Kant y Hegel, de Heidegger y Nietzsche, debería ser diferente después de haber leído a Nishida, Tanabe y Nishitani. En la medida en que esto no sucede —y con toda seguridad a menudo *no sucede*— puede decirse que han fracasado y que no han logrado sus objetivos. El asunto es realmente así de sencillo.

No existe un solo punto de vista desde el cual evaluar definitivamente, o de manera justa, los frutos de sus esfuerzos. No se puede negar el hecho de

que sus escritos han alterado la posición de la filosofía occidental en Japón, así como también la de la filosofía japonesa en el Occidente. Por un lado, han tenido, y continúan teniendo, un impacto considerable entre los teóricos de zen y del budismo de la Tierra Pura que, por pocos que sean, buscan una autocomprensión fresca y más abierta a otras perspectivas intelectuales, algo que no ha podido proporcionarles la filosofía occidental clásica. Por otra parte, ayuda a hacer más accesible la filosofía oriental a muchos occidentales que todavía no se encuentran preparados para pensar en términos de una filosofía mundial que incorpore elementos tanto del Oriente como del Occidente. Es precisamente a causa de su entrega al idioma universal de la filosofía, y del éxito con el cual lo han llevado a cabo, que esto puede decirse.

En cuanto a su lugar en la historia de la filosofía mundial, a mi juicio, lo mejor que los filósofos de Kioto han de ofrecer nos obliga a colocarlos al nivel de las mejores mentes filosóficas occidentales de su tiempo, y en su propio contexto, el japonés, a colocarlos muy por encima de los demás. Como mis críticos me recuerdan a menudo, tengo poco derecho a insistir en la objetividad del asunto. Después de todo, es un juicio al que llego después de más de dos décadas zambulléndome en sus obras, cuando podía haber estado leyendo otras cosas. Sin embargo, en un aspecto me pongo firme. Los filósofos de la escuela de Kioto nos han dado una filosofía mundial, que merece tanto formar parte de nuestra herencia como el pensamiento occidental con el que lidiaron y en el que hallaron inspiración. Y además, si se me permite la descortesía de declarar lo que ya está implícito en lo anterior, su logro eclipsa completamente la contribución académica que sus compatriotas especializados en el pensamiento occidental han ido realizando a lo largo de todo el siglo veinte.

3 EL TRASFONDO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL EN JAPÓN. Visto desde la perspectiva más amplia de la historia de filosofía mundial, el río filosófico en Japón tiene su línea divisoria en la persona de Nishida. Visto desde el mismo Japón, su contribución no es más que otra hito en la ribera. En este punto, vale la pena detenernos y considerar brevemente el fondo histórico que dificulta a la academia japonesa abrirse a la posibilidad de una dimensión mundial en su propio pensamiento.

La imagen de los barcos estadounidenses bajando sus anclajes en el golfo de la ciudad capital de Edo en 1854, con la determinación de forzar a Japón a

que abriera sus puertas después de haberse aislado completamente durante más de dos siglos y medio, no es exacta. Es mejor pensar en la imagen de una gallina madre picoteando la cáscara del huevo para ayudar al pollito, que ya se ha decidido a salir. Para Japón, la clausura autoimpuesta carecía ya de sentido. Durante bastante tiempo había mantenido suficientes contactos con el exterior como para tener noticia de los avances científicos y tecnológicos de Europa, de la revolución industrial o del nacimiento de la idea de nación moderna. De hecho, estaba ya ansioso por acceder a este nuevo mundo que había crecido durante su aislamiento.

Desde luego, su candidez e inocencia dejaban al país en una posición débil, cosa que los poderes económicos y políticos del Occidente advirtieron de inmediato y de la que supieron aprovecharse. Una vez abierta la puerta principal, Japón se vio incapaz de controlar el ritmo del cambio, y eso le restó el tiempo necesario para reflexionar sobre qué quería y cómo debía dirigir y asumir este cambio. De repente el país se encontró inundado no sólo de nuevos productos, comidas, vestidos, informaciones y tecnologías, sino también de la demanda para los cambios sociales que la aceptación de estos bienes y servicios reclamaba. Lo que los defensores de los valores tradicionales veían como una invasión en toda regla, a los conquistadores les parecía el simple ejercicio de sus derechos en un mercado libre. Este patrón, bien conocido en Europa y Estados Unidos, se reprodujo una vez más, mientras el proceso de la industrialización se iniciaba imparable, pisoteando cualquier cosa que le impidiera el paso.

Una buena parte de la *inteligentsia* advirtió, desde el principio, que el pueblo no estaba preparado para este «cambio del mar» que se dio en llamar «la modernización». Vieron que, en cuanto se trataba de la imaginación del japonés corriente, sus propias ofertas no podían competir directamente con la obvia superioridad de los bienes y servicios importados del Occidente. Pero, al mismo tiempo, entendían que al final de este período de suspensión de juicio forzada —o al menos, suspendido en cuanto a algún poder ejecutivo—, los japoneses podrían, por fin, tomar las riendas de su destino. La preocupación más apremiante fue, entonces, la de preparar el camino, ejercitarse en todas las novedades impuestas por el Occidente y sobre todo, en conseguir una habilidad que les permitiera una posición de fuerza. «¡Ponerse al corriente, luego sobrepasarles!» fue el eslogan dirigido a la cooperación del populacho.

Del mismo modo que la estructura de la sociedad japonesa fue revisada en su conjunto, a partir de unos modelos occidentales que pudieran facilitar la

apertura al exterior, también la estructura de gobierno fue gradualmente transformada, desde el anterior sistema feudal, en algo parecido a un estado moderno aunque centrado, al menos nominalmente, en la familia imperial. Mientras el liderazgo del nuevo gobierno adquiría seguridad, extendía su autoridad en dos sentidos muy diferentes, por no decir contradictorios, que se hacían pasar por complementarios. Por un lado, guió el sistema de enseñanza con el fin de preservar los valores tradicionales que habían sido el baluarte de la armonía social. Aunque esta reforma pudo haber sido bien pensada, los integrantes de la ya moribunda orden feudal la vigilaron desde el principio, en la sombra, favoreciendo el rechazo a la democracia occidentalista y a sus principios morales, y propagando en su lugar la doctrina de «¡Reverenciar al emperador, expulsar a los bárbaros!» Por otro lado, el gobierno estaba resuelto a fortalecer militarmente el país para proteger su prosperidad. «¡Un país rico, un ejército fuerte!» era el eslogan que pretendía justificar el creciente uso militar de los recursos naturales y económicos de Japón, y que tenía como objetivo lograr la paridad militar con Occidente.

Todos estos factores entraron en juego en el espacio de una sola generación, sembrando en el alma japonesa el germen de una neurosis colectiva alrededor de su propia identidad. El ambiente espiritual que heredó Japón en el siglo veinte, cuyos síntomas más vistosos fueron las intensas agitaciones sociales y el nacionalismo ideológico, sentó también las bases de su historia intelectual moderna. Contada de un plumazo y, por ello con un tanto de crudeza, ésta es la atmósfera en la que los filósofos de la escuela de Kioto vivieron y pensaron.

Uno de los primeros pasos que dieron los japoneses para ponerse al corriente de todo lo que pasaba en el Occidente fue la traducción de sus libros —y ¡cuántos tradujeron!—, decenas de miles de libros sobre todos los campos, desde la literatura clásica hasta la ciencia médica. Se tenía además la idea de enviar al extranjero a jóvenes estudiantes, para que descubrieran los antecedentes intelectuales del mundo moderno en el lenguaje de sus propios protagonistas. Entre 1862 y 1867 las primeras partidas, sesenta y ocho jóvenes en total, se desperdigaron por los principales centros académicos de Occidente, dispuestos a aprenderlo todo y a preparar el terreno para futuros estudiantes.

En este grupo se encontraba un tal Nishi Amane, que fue enviado a Holanda a estudiar leyes y economía pero que, por voluntad propia, acabó dedicándose más bien a la filosofía. «En nuestro país no hay ninguna cosa que merezca ser llamada filosofía», escribió en una carta. En cuanto volvió,

intentó poner remedio y modificar en lo posible una situación tan anómala. Aunque hoy en día sus obras sólo son de interés histórico, Nishi fue el primero en exportar la filosofía de Occidente a Japón, y a él se le debe también la palabra japonesa acuñada para la misma.

La historia de la modernización de Japón y de su adaptación a las ideas occidentales es sumamente rica, y resulta algo artificial tratar de determinar qué papel jugó la filosofía occidental y decidir en qué lugar colocarla. Lo que parece claro es que esa no fue una preocupación muy importante para la mayoría de los intelectuales japoneses. De hecho, cierto número, entre los que se contaban algunos que habían ido a estudiar al extranjero, opinaban que tanto la orientación general hacia la especialización académica como la construcción de filosofías universales constituía una ofensa a la idea japonesa tradicional de «enseñanza».

En todo caso, mientras el interés por la filosofía occidental aumentaba a lo largo de los últimos decenios del siglo XIX y principios del XX, ésta no desembocó de una manera natural en los canales profundos del pensamiento indígena. Al no encontrar una conciencia colectiva y de alguna manera previa a la distinción entre la verdad universal y sus representaciones vernáculas, chocó de frente con la ética clásica confuciana y la sectaria doctrina religiosa. Durante medio siglo, la filosofía fluyó extensamente, pero sin llegar a calar hondo, sobre la superficie de un terreno no preparado para sus corrientes más profundas; y sólo ocasionalmente, se desvió en la corriente predominante de ideas budistas con pensadores como Kiyozawa Manshi e Inoue Enryō, o en formulaciones de una ética sistemática al estilo de Fukuzawa Yukichi. No obstante, en la mayoría de los casos la filosofía se vio más que nada como un algo curioso, algo seguramente no tan práctico como la ciencia occidental ni tan instructivo como su literatura.

Fue la genialidad de Nishida y sus sucesores la que dirigió por vez primera la tradición filosófica del Occidente por surcos horadados de nuevo y a la medida de la mente japonesa moderna. Si se comprende cómo llegó a nacer la filosofía en Japón, se da uno cuenta de que no disfrutó de eso que se llama una infancia normal. Se le denegó el proceso de crianza natural que acabó dando lugar a la filosofía tal y como nosotros la conocemos. Veinticinco siglos antes, los griegos en la costa de Asia Menor, presionados por el avance de las civilizaciones vecinas, habían tratado ya de liberarse de los límites de una visión del mundo mítica y se afanaban en describir el mundo y su origen en categorías naturales y realistas. Un siglo después, elaboraron principios metafísicos que cristalizaron en conceptos abstractos,

éstos a su vez permitieron una crítica rigurosa al antropomorfismo mítico, con lo que el camino para un estudio objetivo de la naturaleza quedó definitivamente abierto. Esta confrontación del mundo de los dioses, o del más allá, con el mundo de la naturaleza, o del más acá, determinó una orientación para la filosofía que continúa dando forma a vastas áreas de la cultura occidental. Sin eso, la historia del pensamiento libre y crítico, que es el alma misma de la filosofía, difícilmente podría tener sentido.

Los japoneses entraron en la tradición filosófica sin esa historia, comenzando directamente por las preocupaciones neokantianas respecto a la epistemología, la metodología científica y la superación de la metafísica. Esto hace aún más notable el hecho que el estudio de la filosofía tanto antigua como moderna pudiera avanzar en la academia japonesa tan rápidamente, y a un nivel tan alto, y que en menos de dos generaciones produjeran su primera escuela filosófica propia. No es de extrañar, pues, que los pensadores de esa escuela formularan las preguntas perennes de la filosofía sobre una base de suposiciones completamente diferentes de las del Occidente.

4 SUPOSICIONES DE TRABAJO DE LOS FILÓSOFOS DE KIOTO. Hablamos de los filósofos de Kioto Nishida, Tanabe y Nishitani como de una «escuela» no sólo por haber compartido cátedra en la misma universidad, sino más bien porque comparten fundamentales suposiciones de trabajo. Quizá las diferencias entre sus distintas posturas filosóficas destaquen más claramente si primero presentamos los principios que les son comunes.

Al hacer eso, vale la pena hacer notar que estas suposiciones son compartidas por los tres, pero no necesariamente por otros filósofos incluidos en la escuela. Esto es, si usamos la definición de «escuela» en su sentido más amplio nos vemos obligados a añadir suposiciones que, en realidad, no fueron fundamentales en estos tres pensadores. Por consiguiente, las ideas que presento aquí han sido extrapoladas exclusivamente de los textos de Nishida, Tanabe y Nishitani, donde con frecuencia operan tácitamente; en todo caso, en ningún momento logran una presentación tan sencilla como la que sigue.

También debería ser comentado que, a pesar de centrarse en lo filosófico, éstos se acercan a la historia intelectual de Occidente *como una totalidad* que abarca no sólo la filosofía sino también la religión, la ciencia y la literatura. Esto les da una cierta libertad para brincar a través de los siglos, y para pasar por alto los cambios en los modos de pensar y en las prácticas culturales,

económicas y políticas con una facilidad que más bien se suele asociar a tradiciones esotéricas que a filosofías de la corriente principal. De hecho debe decirse que, al menos hasta hace poco, éste ha sido el trato que la filosofía occidental —e incluso el pensamiento oriental mismo— ha dado a las tradiciones intelectuales del lejano Oriente. Entonces, la tentación de lanzarse precipitadamente a comparar las suposiciones que siguen en lo hondo con las ideas de la historia occidental corre el riesgo de no tener en cuenta cómo el conjunto de suposiciones como tal, demarca un punto de vista distinto que sobrepasa la mera suma de sus partes. Es verdad que su pensamiento conduce naturalmente a una crítica del sujeto trascendental y al regreso a la primacía de la experiencia que ha señalado la transición de la filosofía del siglo XIX al XX, lo que hace su pensar más comprensible. Pero tales puntos de contacto no deberían oscurecer el hecho de que no hay nada en la tradición filosófica de Occidente que se aproxime a la constelación específica de su modo de pensar. Como trataré de demostrar, las suposiciones, aunque no articuladas teóricamente, se entrelazan las unas con las otras.

Para empezar, hay una suposición importante que ellos *no* comparten con la filosofía occidental en general. Y es esa delimitación tajante entre la filosofía y la religión. El punto es tan crítico como difícil de resumir. Quizá sea oportuno citar a Takeuchi Yoshinori, el principal discípulo de Tanabe, que habla aquí justamente de la superación de esta distinción en el pensamiento budista:

> La vida de la religión incluye el pensamiento filosófico como su contrapunto, como un tipo de fuerza centrífuga para sus propias tendencias centrípetas. En rigor, el budismo no tiene ni de lejos lo que San Pablo llama «la locura de la cruz». Esto… lo ha conducido por una dirección diferente a la de la filosofía y la religión occidentales.… La filosofía le ha servido al budismo como principio interior de la religión, no como crítico exterior. Es decir, en el budismo la filosofía no es ni especulación ni contemplación metafísica, sino más bien una metanoia, una conversión dentro del pensamiento reflexivo que señala un regreso al yo auténtico —el no-yo del *anātman*.… Es una filosofía que transciende y vence las presuposiciones de la metafísica.… Pero, ¿cómo puede uno explicar esta manera religiosa de filosofar, y reconstruirla en términos satisfactorios para el mundo actual, cuando las mismas ideas de filosofía y metafísica han sido usurpadas por los modelos occidentales?

Para los filósofos de Kioto, o el pensar transforma el modo de ver las cosas de la vida o no es un pensar en el sentido pleno de la palabra. Si los actuales hábitos académicos distinguen ciertos modos de pensamiento como religiosos, para no confundirlos con los puramente filosóficos, no viene al caso. El pensar es, al fin y al cabo, un ver, y el *ver claramente* es la satisfacción del pensar. La transformación de la conciencia de las cosas de la

vida es lo que elimina la necesidad de una distinción entre la filosofía y la religión como distintos modos de pensamiento.

No importa cuál es el problema filosófico que aborden. Después de todo es «la pasión por la interioridad», como la llama Takeuchi, la que se supera. Esto no quiere decir que no exista un nivel de reflexión en donde las diferencias entre las demandas de la lógica y la atención a los textos históricos de la filosofía por un lado, y los ritos, prácticas y tradiciones de la religión por el otro entren en juego. Pero como acabo de decir, para los filósofos de la escuela de Kioto es la transformación de la conciencia lo que justifica las específicas tradiciones doctrinales e históricas, y no a la inversa. Por lo tanto, en la medida en que la filosofía y la religión se refieren a *modos de pensamiento*, los conceptos no tienen nada que perder y mucho a ganar en una co-implicación.

Paralela a esta suposición es la ausencia de un presunto antagonismo entre la religión y la filosofía por un lado y la cultura japonesa por el otro. Esta ausencia deriva del hecho de que, en la escuela de Kioto, se entiende *la cultura* como una forma semejante a la de la religión, quiero decir, como algo de cuya esencia puede hablarse con independencia de las instituciones sociales en las que es incorporada. Para decirlo sencillamente, esta esencia abarca el sistema comprensivo de valores particulares de un grupo social y, por extensión, las artes tradicionales en las que esos valores se piensan y están expresados. El más amplio contexto sociológico y antropológico de la cultura, que incluiría la génesis, transmisión y transformación del orden social de las relaciones humanas, del trabajo, el comercio, el entretenimiento y el poder político, etcétera, todo esto ha sido dejado fuera de discusión. El resultado de esta concepción mermada de las posibles conexiones entre cultura y orden social ha sido una cultura con capacidad para criticar ese orden, pero no una cultura que en sí misma sea convertida en objeto de crítica.

Esta postura se diferencia radicalmente de la apuesta de la cultura occidental —incluida desde luego la cultura occidental importada a Japón— donde los valores tradicionales de la cultura y las estructuras sociales han sido considerados por lo general conjuntamente, como lo es en la filosofía y la religión de Occidente al menos desde la Ilustración. Como consecuencia, la tendencia de los filósofos de Kioto a distinguir las cuestiones del despertar religioso de las de la conciencia social, una tendencia que comparten con el budismo japonés tradicional, ayuda a reprimir la aparición de principios universales que podrían propiciar una crítica a la cultura japonesa; esto a su

vez les deja libres para recurrir a sus mismos valores ascéticos y morales para abonar su crítica a la cultura y sociedad occidentales.

Llegados a este punto, es interesante observar que el «yo auténtico» al que Takeuchi alude como el cometido de la empresa de su filosofía-religión es más una metáfora de su preocupación con la claridad del pensar y la transformación de la conciencia que una profesión de fe en una enseñanza budista fundamental del «no-yo». La coincidencia terminológica no ha de tomarse a la ligera, pues esa sí indica una reinterpretación de una idea clásica. Sin embargo, no debería ser obligada a soportar el peso total de la tradición doctrinal del *anātman*.

También han sido diligentes, los filósofos de la escuela de Kioto, a la hora de evitar toda discusión con la teoría psicoanalítica, o de establecer algún tipo de relación entre el no-yo y estados psíquicos anormales o paranormales. Dado el impacto que tanto la idea del inconsciente como la teoría simbólica han tenido en la filosofía occidental y a la sazón del pensamiento de la escuela de Kioto, todo parece indicar que se tomó aquella decisión deliberadamente, aunque por motivos no clarificados en sus escritos. Permítaseme sugerir una de las razones.

La historia intelectual de Japón, así como la del budismo chino de la que tanto dependió, ha carecido del tipo de teoría simbólica que ha sido esencial en el Occidente. Como ya he apuntado anteriormente, de su interrogación filosófica no puede decirse que saliera nada parecido a una desmitifación radical del cosmos, o a una separación de la verdad literal de la que es meramente simbólica. Hablando sin rodeos, en las cuestiones de filosofía y religión *todo* tiene un doble sentido. Centrarse en los estratos de significado o en las distorsiones metafóricas elaboradas por la historia particular de las psiques particulares —como hace el análisis psicológico— no es que no tenga importancia, pero ignora la pregunta más profunda acerca de si lo que se considera una mente normal y saludable en psicología es más conveniente para ver a través de la terquedad y el autoapego, que eclipsan la conciencia de la realidad tal como es. Estos filósofos se acercan a la pregunta desde el otro extremo: en vez de enfocar las distorsiones que cada individuo lleva a su percepción del mundo, buscan una vía a través de los desperfectos generales que son parte de nuestro destino común como humanos. Y a la inversa, si vemos toda percepción como un acto simbólico, hasta las percepciones que pensamos que son las mecánicamente más fiables y las que revelarían hechos literalmente objetivos, esto nos distrae del conocimiento del mundo y nos

conduce al intento de manipularlo mejor, en vez de despertarnos al mundo tal como es, sin la interferencia de la utilidad u otras preconcepciones.

La falta de discusiones sobre afirmaciones de verdad literales, conlleva necesariamente una omisión de toda la tradición del positivismo lógico y de la filosofía analítica en cuestiones sobre la transformación de la consciencia o de la iluminación filosófico-religiosa. Aquí de nuevo, uno rastrea en vano las obras de los filósofos de Kioto buscando una justificación. Cuando, por ejemplo, se refieren a la cuestión de la existencia de Dios, sus suspensiones del juicio pueden parecen especialmente molestas. El hecho es que, Nishida, Tanabe y Nishitani hablan repetidas veces de Dios, pero no de *la idea de Dios* tal y como puede aparecer en la filosofía y la teología del Occidente, sino simplemente *de Dios*. Sin duda, ninguno confesó creencia en un ser divino o en seres divinos en el sentido en que esos términos son usados normalmente, y mucho menos en el Dios de la tradición judeocristiana. Ni simplemente se refieren a *la imagen de Dios* tal y como ésta se entiende en la religión o en la historia intelectual en general. Tampoco se ha intentado delimitar el término como símbolo de la última realidad o como principio metafísico, ni se habla de una realidad ontológica objetiva ni de una ficción subjetiva. De hecho, éste es uno de los aspectos más desconcertantes de la filosofía de la escuela de Kioto, y a la vez uno de los más significativos. Del mismo modo que el concepto del no-yo funciona como una metáfora para la persecución de un estado completo de la conciencia, la idea de Dios parece servir como un tipo de metáfora que apunta a la unidad esencial de la experiencia de la conciencia con la realidad tal como es, y lo hace precisamente como una idea o imagen que opera en las mentes de aquellos que creen en Dios.

Puede parecer que hemos ido a la deriva, empezando por unas suposiciones más o menos claras y acabando en un tipo de preferencia apofática, completamente libre para experimentar sin los obstáculos de la crítica lógica o de la doctrina religiosa. Pero ésta es, quisiera insistir, precisamente el despiste que se encuentra en los escritos de los filósofos de Kioto. Y siendo así, parecería como si Nishida, Tanabe y Nishitani hubieran obviado algunas de las preguntas más serias de la historia de la filosofía, y que hubiesen justificado esta carencia por razones que sólo pueden llamarse religiosas. De hecho, parecen haber escogido lo mejor de ambos mundos: pretenden ser religiosamente budistas cuando una crítica filosófica les crea algún tipo de conflicto, y a la vez están siendo filósofos al estilo occidental cuando una objeción seria proviene del lado budista. En general, opino que esta objeción se aplica más a menudo a sus comentaristas que a los tres

filósofos mismos; en todo caso, es el riesgo inevitable que resulta del estar a horcajadas sobre dos mundos.

Huelga decirlo, si la única medida que tenemos para discernir hasta qué punto el trabajo de la escuela de Kioto puede o no ser llamado filosofía es la de su propia definición de filosofía, quedamos atrapados en una simple tautología. Otra manera, la única que se me ocurre, sería demostrar que la persecución de la transformación de la conciencia, en la cual han centrado sus esfuerzos es, de hecho, suficiente para sostener un punto de vista intrínsecamente coherente, capaz a la vez de realzar esas áreas de la filosofía perenne que tratan el mismo tipo de pregunta, y de revitalizar el mundo cerrado de su propia tradición intelectual por medio del pleno peso de la crítica filosófica. Esto es lo que está por ver en el curso de los capítulos que siguen.

5 LA CUESTIÓN LINGÜÍSTICA. He dejado fuera de las suposiciones de trabajo mencionar la cualidad especial que el lenguaje japonés aporta a la filosofía, y lo hice a propósito. Ha llegado el momento, en esta breve orientación sobre la escuela de Kioto, de tratar la cuestión.

La introducción en Japón del vocabulario filosófico, en la época Meiji, fue un asunto bastante desorganizado. Después de los primeros pasos dados por Nishi Amane, el primer diccionario completo de términos filosóficos fue preparado en 1881 bajo la dirección de Inoue Tetsujirō. Le siguieron una serie de revisiones, mientras cada vez más estudiosos comenzaron a especializarse en las diversas corrientes del pensamiento occidental, lo que finalmente condujo a diccionarios más fiables y penetrantes que comenzaron a aparecer a mediados de los años cincuenta. Además del vocabulario, la escritura filosófica también tuvo que hallar su propio estilo japonés, alejándose de las servilmente literales traducciones de obras filosóficas occidentales. Cuando Nishida comenzó a escribir, el idioma filosófico era todavía una masa mojada de arcilla en el torno de alfarero, y los modelos existentes apenas llenaban un estante pequeño. Al crear una filosofía original, también creaba Nishida un estilo original para registrarla. Lo mismo puede decirse de Tanabe y Nishitani, aunque en menor grado, pues la pauta que el maestro había marcado les dejó en una posición menos insegura ya desde el principio.

Pocas materias hay tan propensas al debate fogoso en Japón con respecto a la escuela de Kioto como la cuestión lingüística. Una de las razones es que,

a diferencia de la mayoría de la literatura y el pensamiento japoneses, sus obras son casi más accesibles en traducción al lector occidental de filosofía que al típico lector japonés en el original. Respeto a los problemas que causa su lectura, habrá mucho más que decir en cuanto tratemos a cada uno de estos filósofos; aquí más bien quisiera sólo desmantelar la idea recurrente de que leerlos traducidos constituye una desventaja de gran envergadura, como a menudo se insiste.

Para empezar, en ningún momento ni Nishida, ni Tanabe, ni Nishitani reclamaron un modo de pensar tan específicamente japonés como para acabar volviéndose inaccesibles al no japonés; así que sus traductores no tienen porqué estar disculpándose constantemente a los lectores extranjeros, ni porqué llenar los pies de página con anotaciones obsesivas, que intenten compensar todo lo perdido en la conversión al idioma occidental. Al contrario, su propia razón para trabajar en el lenguaje filosófico —y ajustar su lenguaje para acomodarse a ello— fue que éste era un lenguaje universal. No habría servido de nada reclamar luego una particularidad de matices japoneses tan impenetrable que impidiera tal universalidad. Resulta por otra parte curioso que no pocos académicos, al abordar el pensamiento de la escuela de Kioto en presencia de los que no leen japonés, caigan fácilmente en la tentación de suponer una barrera lingüística insuperable, mientras que en su ausencia se sientan más libres a centrarse en su contenido intelectual como tal. Es una posición basada más en la emoción que en el hecho. Sin embargo, algo debe decirse sobre la materia para dejarla a un lado, si no de una vez para siempre, al menos para que no se entrometa constantemente en las preocupaciones de este libro.

La estructura y el fondo literario del idioma japonés se presentan como una barrera formidable en extremo, excepto quizá para chinos y coreanos. Conscientes de este hecho, intelectuales japoneses de los últimos ciento veinticinco años han asumido la obligación de facilitar la comunicación con el resto del mundo, por ejemplo aprendiendo los lenguajes del Occidente. Trabajando contra los enormes obstáculos de un sistema de educación que sólo puede ser llamado disfuncional en el campo de la instrucción lingüística, por lo general han ido cumpliendo con esta obligación. Por otra parte, un creciente número de occidentales dedicados al estudio de Japón han conseguido familiarizarse hasta tal punto con el lenguaje japonés que han contribuido a la comprensión de su literatura y su historia intelectual, ganándose incluso el respeto del mundo académico japonés.

No obstante, el balance de responsabilidades respecto a la comunicación internacional se inclina claramente en dirección a la contribución japonesa, una situación que ambos lados han llegado a dar por supuesto. Nishida y Tanabe podían lanzarse a la construcción de sus propias filosofías, pero a ninguno se le ocurrió invitar a especialistas del Occidente a estudiar al lado de sus discípulos, y mucho menos a que participaran en debates formales en japonés. En lugar de eso, seguían el patrón vigente desde las últimas décadas del siglo pasado, alentando a sus discípulos a estudiar en el extranjero con los filósofos principales de Europa, y a familiarizarse con el francés y el alemán, los lenguajes filosóficos de preferencia en aquel momento. Nishida mismo, que nunca salió de Japón, envió a Tanabe a estudiar a Alemania y, más tarde, Nishitani seguiría sus pasos. Tanabe preparó al menos una conferencia en alemán para un seminario con Husserl durante su estancia en Europa, pero ni él ni Nishida parecen haber dominado lo suficiente ningún idioma extranjero como para hablarlo con soltura. Nishitani, cuya facilidad para la lengua hablada fue superior a la de sus maestros, viajó al extranjero después de jubilarse y dio charlas tanto a audiencias de Alemania como de Estados Unidos.

Para entonces la situación había cambiado. Algunos filósofos y teólogos diplomados de Europa estudiaban en la Universidad de Kioto con Takeuchi Yoshinori, el discípulo de Tanabe mencionado anteriormente, y sostenían discusiones con Nishitani en japonés con regularidad. Traductores del extranjero habían comenzado a poner en práctica sus habilidades al interpretar las principales obras de los pensadores de la escuela de Kioto en inglés y alemán.

Si bien Nishida, Tanabe y Nishitani se veían a sí mismos partícipes de la tradición filosófica occidental, nada nos hace suponer que escribieron ni con la intención ni con la más mínima expectativa de que sus obras fueran traducidas para un público occidental. Esto no quiere decir que escribieran teniendo en cuenta únicamente al lector japonés. En realidad, da la impresión de que los tres eran muy conscientes del hecho de que labraban un lenguaje nuevo, en algún sentido tan poco familiar para el lector japonés como para el occidental. Ninguno de ellos escribió el tipo de prosa japonesa que desafía a la traducción, o que precisa de una amplia anotación debido a una dependencia esencial de alusiones a la literatura clásica del Oriente. Pasajes de poesía indígena de Japón quedan, obviamente, muy empobrecidos en cuanto se traducen, como también incluso la poesía china sufre en su conversión al japonés. Pero esto raras veces se presenta como un problema en

sus obras. Y si nos ponemos a hablar de esa tendencia, tan recurrente en filosofía, al retruécano y al juego de palabras, lo que encontramos en ellos no sobrepasa la dosis normal para el texto filosófico, desde luego nada comparable a lo que nos encontramos, por ejemplo, en Heidegger. En seminarios con mis alumnos, he podido comparar, línea por línea, las mejores traducciones japonesas de *Así habló Zaratustra* de F. Nietzsche y *Las variedades de la experiencia religiosa* de W. James con los textos originales, y tengo que concluir que mis estudiantes japoneses que han de contentarse con leer a Nietzsche y a James traducidos pierden mucho más de lo que el alumno occidental pierde cuando es obligado leer traducida la filosofía de la escuela de Kioto. Por lo general, lo que en sus obras hay de esotérico u oscuro no es menos familiar al lector occidental de hoy de lo que resulta la filosofía occidental para el lector japonés medio.

No cabe duda de que, si el lenguaje japonés en sí ya supone una barrera bastante formidable para la acogida de su pensamiento en el foro filosófico mundial, los filósofos de Kioto erigieron nuevas barreras que fueron tanto un problema para los traductores como para sus lectores indígenas. Dicho al revés, dada una familiaridad con el japonés escrito, la falta de familiaridad con la historia intelectual del Oriente no representa más problema para el lector occidental que para el japonés mismo. De los tres, Nishida es claramente el menos endeudado con las fuentes orientales y Nishitani el que más. Pero el avance de la erudición sobre el pensamiento oriental no fue ni mucho menos su preocupación. Al contrario, en un buen número de casos sus interpretaciones de textos clásicos, incluidos materiales budistas, todavía ahora pueden parecer arbitrarias y poco rigurosas a personas de inclinaciones más filológicas o textualmente críticas.

En pocas palabras, el lector de las obras de Nishida, Tanabe y Nishitani no tiene que temer la mística de la inescrutable mente oriental camuflada en las complejas ambigüedades del idioma japonés. En realidad, con los filósofos de Kioto la cuestión lingüística se nos aparece notablemente *menos* problemática de lo que nos resultaría si nos pusiéramos a leer, por ejemplo, novelas japonesas populares. Uno puede acercarse a traducciones fidedignas de sus escritos con la confianza de que nada esencial ha sido sacrificado en la rendición al idioma occidental. De la misma manera, sólo con el grado normal de cautela estos escritos pueden ser criticados por su ambigüedad innecesaria o su razonamiento insatisfactorio, sin que el estudioso tema a que una familiaridad mayor con el idioma japonés le aclararía las dificultades. Ninguno de los tres fue un gran estilista a la manera de un James, un Bergson

o un Nietzsche. Es más, los tres fueron capaces de escribir mal, lo que a menudo queda aún peor en la traducción. El traductor fiel, como también el lector, tiene que conocer este hecho.

Me percato de que una declaración tan franca y apodíctica puede herir las sensibilidades de quienes, convencidos de su calidad literaria, consideran algunos de sus escritos verdaderamente inaccesibles para el no-japonés. Después de mucho tiempo debatiendo esta cuestión con personas que conocen la materia mucho más a fondo que yo, todavía no veo evidencia concreta que me lleve a otra conclusión. Al contrario, estoy más convencido que nunca de que, para que se vea cumplido el empeño de los filósofos de Kioto —esto es, para que se injerte el pensamiento propio de Japón en la filosofía mundial— sus obras *deben* ser leídas traducidas, y no sólo el original, y su vocabulario particular *debe* encontrar su lugar entre los gigantes filosóficos del Occidente. Es cierto que han sufrido traducciones que remendaron tanto el original que acabaron casi sin sentido, lo que, si ya es bastante triste en cualquier traducción, redobla la complicación en el caso de traducir el japonés a las lenguas europeas. Sin embargo, en principio no hay nada intrínseco que impida buenas traducciones de las mismas.

Dicho todo esto, en cuanto tenga que evaluar las opiniones de los críticos literarios japoneses que han recriminado a los filósofos de Kioto el haber deformado la belleza natural de su lengua materna en nombre de la filosofía, me taparé la boca con mi mano igual que Job. Repetiré algunas de las críticas en el transcurso de este libro, consciente de que carezco de la delicadeza de comprensión para hacer mucho más. Lo importante es reconocer que los estilos filosóficos de Nishida, Tanabe y Nishitani —tan desemejante el uno del otro como Kant lo fue de Hegel, y Hegel de Schopenhauer— son una parte integral de su pensamiento, y que presentan un desafío tan especial como las ideas que comunican. Esto también espero aclararlo en los capítulos que siguen.

6 EL ESTUDIO DE LA ESCUELA DE KIOTO EN OCCIDENTE. El estudio de la filosofía de la escuela de Kioto en el Occidente se ha desarrollado en dos direcciones más o menos simultáneamente. Por un lado, ha sido estudiado como un capítulo en la historia de las ideas; por otro, se han dado una serie de pasos hasta incluirla entre las corrientes dominantes del pensamiento occidental. En general, se puede decir que la primera dirección ha prevalecido

entre los círculos filosóficos, mientras que la segunda lo ha hecho entre los teológicos. Éstas son cuestiones que necesitarían atención por sí mismas. Me contento ahora con observar que el número de estudiosos que poseen las habilidades lingüísticas para leer el gran volumen de materia aún no disponible en traducción, y la amplia preparación en historia de la filosofía que se requiere para evaluarla, sigue creciendo, lo que es buen agüero para el futuro de ambas direcciones.

Los primeros intentos serios hechos por estudiosos occidentales de acercarse al pensamiento de la escuela de Kioto estuvieron centrados en el trabajo de Nishida. Husserl, Heidegger y Rickert ya se habían enterado vagamente de su trabajo, gracias a los esfuerzos introductorios de Tanabe y Nishitani, pero no parecen habérselo tomado muy en serio, y no consta que hubieran animado a sus alumnos a investigarlo más profundamente. En 1940, Robert Schinzinger escribió un ensayo en alemán para una publicación dirigida al extranjero y publicada por la Universidad de Sofía en Tokio, *Monumenta Nipponica*, en donde presentó una primera introducción sistemática a su pensamiento. Tres años después, publicó traducidos al alemán una serie de ensayos de Nishida, propagando el interés por su figura en el mundo de habla germánica.

Las primeras obras de los filósofos de Kioto en inglés aparecieron poco después del fin de la guerra bajo los auspicios de la unesco, que financió traducciones de destacados pensadores japoneses, entre ellos, de D. T. Suzuki, Watsuji Tetsurō, Nishida y Tanabe. Desafortunadamente, la mayor parte de estos libros fueron publicados por editoriales japonesas y disfrutaron de muy pocos lectores locales, y de una casi nula distribución fuera del país. Éstas fueron sucedidas por otras traducciones durante los años sesenta, la mayoría difundidas en revistas especializadas o como apéndices de tesis doctorales nunca publicadas. Muchas de las primeras traducciones eran o poco refinadas o poco fidedignas, no tanto en cuanto al significado superficial del texto japonés como a su fondo y fuentes filosóficas. Como es lógico, básicamente sólo atrajeron la atención de los estudiantes occidentales de filosofía que vivían en Japón, ansiosos de no dejar escapar la oportunidad de saber qué ocurría en su propio campo. Japoneses que habían estudiado filosofía en el extranjero también probaron a hacer traducciones en lenguas occidentales, aunque los resultados fueron a menudo ilegibles y por eso pasaron del todo inadvertidas para la comunidad filosófica, si es que llegaron a ser publicadas. Sea como fuere, el efecto acumulativo de estos esfuerzos fue incitar a mejores traducciones con el paso del tiempo.

En 1965, Nishitani asumió el control como jefe editorial de *The Eastern Buddhist*, una revista publicada por la Universidad de Ōtani en Kioto y en la que D. T. Suzuki había ejercido de editor durante sus primeros años. Desde entonces y hasta 1999, la revista ha incorporado varias traducciones de Nishida, Tanabe y Nishitani, y ensayos sobre su pensamiento. Unos contenidos rigurosos y una gran calidad en la recensión se han visto compensados finalmente en prestigio y en una cierta repercusión en el extranjero y, puede decirse que la revista ha sido, y es, de gran utilidad tanto para los interesados en la escuela de Kioto como en la filosofía budista en general.

Durante los años setenta, otros fenómenos vinieron a propagar y consolidar el interés por la escuela de Kioto. Jóvenes japoneses que estudiaban en el extranjero fueron introduciendo sus ideas resumiéndolas en tesis doctorales o intentando algún que otro estudio comparativo con filósofos europeos o americanos. Subvencionada también por la unesco, en Japón nació *Philosophical Studies of Japan*, una revista de basta producción y distribución limitada que, pese a todo, ha incluido algunas traducciones importantes de ensayos de Nishitani y Tanabe. Otras traducciones fueron apareciendo a partir de los años ochenta en las páginas de *Monumenta Nipponica*, y se publicó un libro de Nishida en inglés en una serie de monografías preparadas por la misma revista, en 1970. Aunque la publicación alcanzó reputación internacional, las monografías no fueron bien distribuidas y la traducción aún resulta difícil de conseguir.

Durante los ochenta, la escuela de Kioto ha disfrutado de gran florecimiento en el Occidente, lo que se explica por una larga serie de hechos que sería demasiado tedioso detallar aquí. Digamos sólo que, no por casualidad, durante estos años Abe Masao, antiguo alumno de Tanabe y uno de los más entusiastas defensores del pensamiento de Nishida y Nishitani, recorrió varias universidades de los Estados Unidos enseñando filosofía budista. El gran salto hacia adelante dado por la economía japonesa y los esfuerzos coordinados del gobierno japonés para favorecer la enseñanza de su idioma en universidades y centros de todo el mundo ha supuesto un estímulo adicional para los jóvenes estudiantes de filosofía oriental, algunos de los cuales han logrado por fin acceder a los textos originales de la escuela de Kioto.

En Japón, una serie de conferencias internacionales conocidas con el nombre de Los Simposios Zen de Kioto, fueron organizadas por Hirata Seikō, Abad del templo de Tenryū-ji en Kioto en colaboración con Nishitani y un

equipo de estudiosos locales. Cada año, y desde 1983, un grupo de académicos de Japón y del extranjero se reúne para una semana de discusiones sobre cuestiones contemporáneas de filosofía y religión. La presencia visible del pensamiento de la escuela de Kioto continuó tras la muerte de Nishitani gracias a la participación activa en la organización de Ueda Shizuteru, el más ilustre intérprete del pensamiento de Nishida en Japón, y entonces profesor de filosofía en la Universidad de Kioto. Además, se hizo el esfuerzo deliberado de invitar a estudiosos de Europa y Estados Unidos que se habían distinguido justamente en el estudio del pensamiento de la escuela de Kioto. De las más de 160 comunicaciones presentadas a todo lo largo de los quince años de simposios, casi una tercera parte de ellos se dirigían en concreto a alguno de los tres pensadores considerados en este libro.

En 1980, el Instituto Nanzan de Religión y Cultura en Nagoya organizó la primera conferencia de la posguerra que congregó a Nishitani y a otros personajes vinculados de una manera directa con la escuela de Kioto, y ese mismo año comenzó a publicar traducciones inglesas de la escuela y trabajos inéditos sobre ella. La buena acogida que han conocido estos libros, y el hecho de que varios de ellos hayan sido adoptados en los cursos de licenciatura en universidades occidentales, es sólo un símbolo de la conciencia creciente que se tiene de la importancia de estos filósofos. Traducciones y comentarios en alemán, francés, italiano y español van avanzando a un paso más lento, pero no por ello menos seguro, consiguiendo además uno de los resultados más notables y creativos.

En conjunto puede decirse que, en el día de hoy, las ideas principales de los filósofos de la escuela de Kioto están en circulación en el mundo occidental, y que muchos de sus conceptos claves se han abierto paso entre los diferentes discursos teológicos y filosóficos. Y lo que me parece aún más importante, hay una nueva generación de críticos e investigadores que se ha puesto a la altura de las circunstancias, analizando las ideas que Nishida, Tanabe y Nishitani legan a la filosofía contemporánea y alentando a sus propios alumnos a que las descubran.

7 DISPOSICIÓN DEL MATERIAL. El armazón básico sobre el que ha sido dispuesto el material de este ensayo es simple: un capítulo específico para cada una de las ideas principales de las tres figuras más destacadas de la

escuela de Kioto. La simplicidad encubre un número de decisiones en contra de posibles avances que consideré menos acertados.

Ya que mi objetivo es ofrecer una visión general de la nueva perspectiva que la escuela de Kioto ofrece a la filosofía occidental, me pareció que el extraer ciertas preguntas persistentes en la historia de la filosofía y rastrear sus respuestas respectivas ofrecería resultados más anecdóticos que sistemáticos. Aunque haya un considerable número de estudios especializados que hacen justamente eso, la estructura básica del modo de pensar de la escuela de Kioto no puede entenderse como un comentario a una serie de preguntas así dadas, sino sólo como una paráfrasis de estas preguntas desde un punto de vista completamente original.

Por otra parte, dado que forman una «escuela» y dado que entre los tres hay una cierta coincidencia de ideas, hice algunos primeros intentos para disponer sus filosofías en un cuadro compuesto, esperando de esta manera aclarar las múltiples líneas de influencia mutua no siempre evidentes para el lector. Esta opción me daba además la oportunidad de rastrear el papel que jugaron en los cambios que sacudieron la escena intelectual en Japón durante aquellos años. En muy poco tiempo, me di cuenta de que la superposición de vocabulario y conceptos dominantes tendían a mezclar matices importantes en un esmalte superficial que no hacía justicia ni a las ideologías, ni a las filosofías con las que se confrontaban, ni a sus contribuciones respectivas. De nuevo aquí, hay estudiosos que han tratado estas preguntas de un modo fragmentario, pero lo que hace falta es, sin duda, un telón de fondo más amplio para localizar estos resultados.

Una vez me decidí a hacer exposiciones separadas para Nishida, Tanabe y Nishitani, elaboré un plan estricto de trabajo que persiguiera el desarrollo de las ideas de cada uno. No tardé en darme cuenta de que la ejecución de semejante plan, debido a toda la repetición que hizo falta, acabaría por producir un volumen de al menos el doble de lo que tenía la intención de escribir. Por consiguiente, tuve que rehacer todo mi proyecto para focalizar la atención en los conceptos claves de cada uno, más o menos en el orden en que fueron apareciendo, pero usando libremente escritos posteriores para interpretar los anteriores y sin destacar este hecho al lector, más que cuando la circunstancia lo requería. Al mismo tiempo, en el caso de las ideas más o menos comunes a los tres pensadores, he dejado que una exposición más amplia en uno de los capítulos permita una mención abreviada en las otras. Así, por ejemplo, la idea de «dialéctico» que está más desarrollada en el pensamiento de Tanabe también se trata, pero más sumariamente, en relación

con Nishida y Nishitani; al igual que la idea del «yo verdadero» en el capítulo en Nishitani y del «auto-despertar» en el de Nishida, que se despachan brevemente en los otros. El resultado es que ninguno de los capítulos es tan independiente como podría parecer, pues hasta cierto punto depende del contenido de los otros.

La tan espinosa cuestión del pensamiento político de los filósofos de la escuela de Kioto requirió un tratamiento especial, ya que tiene que ver menos con una coincidencia de ideas que con una coincidencia de condiciones históricas. En vez de dedicar un capítulo especial a la materia, he decidido presentar diferentes aspectos del problema en relación con cada uno de ellos. En consecuencia, el fondo político general de Japón recibe más atención en el capítulo dedicado a Nishida, las críticas a la escuela de Kioto por sus posiciones políticas se despliegan en el de Tanabe y el contenido de la filosofía política se trata especialmente en el de Nishitani. Mientras el cuadro total queda algo confuso en cada caso, debido a esta dispersión de sus elementos, confío en que el conjunto de las secciones relevantes dé peso suficiente a mis conclusiones al respecto.

Las huellas de los textos y de los muchos estudios que he seguido para la composición de estas páginas han sido todas ubicadas en las notas al final. Espero que los interesados en volver sobre mis pasos y en llegar hasta las fuentes puedan encontrar allí suficiente documentación. Sólo aquellos glifos sino-japoneses cuya ausencia podría causar alguna duda han sido incluidos. Allí donde es posible, remito al lector a traducciones existentes de las obras principales. Por el bien de la exactitud y la consistencia, muchos de los pasajes ya traducidos han tenido que ser reescritos; señalar los cambios en cada caso me pareció superfluo.

La bibliografía final tiene la pretensión de ser completa sólo en un aspecto: incluye todas las traducciones de las obras de Nishida, Tanabe y Nishitani publicadas en idiomas occidentales, o por lo menos, incluye todas aquellas de las que tengo noticia. Además, contiene las fuentes relacionadas con la escuela de Kioto y con su contexto intelectual que han sido citadas en el texto y las notas, junto a unos pocos materiales suplementarios. Una bibliografía completa de la escuela de Kioto está todavía por hacer. Fue con no poco remordimiento, y sólo cuando en el último momento me percaté de que la lista que había ido compilando excedía una proporción adecuada al resto del libro, que decidí eliminar más de la mitad de las entradas japonesas y una tercera parte de las de lenguas europeas. Aún en el caso de haberlas incluido, la lista sólo representaría aquello de lo que por una causa u otra me

ha mantenido al tanto durante los últimos años, y de ninguna manera podría pasar por exhaustiva.

Hay una omisión manifiesta en estas páginas que he de reconocer desde el principio. Los filósofos de Kioto regularmente recurren a ideas budistas de zen, la Tierra Pura, Kegon y Tendai para explicar su reinterpretación de ciertos conceptos filosóficos fundamentales. Tanabe y Nishitani, para quienes esto está mucho más marcado de lo que está en Nishida, han escrito hasta comentarios largos sobre el maestro zen, Dōgen, y Nishitani tiene además extensos comentarios de un gran número de ideas clásicas budistas. Intentar ofrecer una explicación, siquiera introductoria, de este rango de ideas habría vuelto el libro notablemente más largo y menos enfocado. Por otra parte, explicaciones que a mí me dejarían satisfecho sin duda ensombrecerían el alma de los especialistas en budología y perjudicarían la filosofía que pretenden ilustrar. Por consiguiente, he eliminado casi toda digresión en el pensamiento budista para retener el libro dentro de los confines del pensamiento filosófico, pues creo que es allí donde los filósofos de Kioto se ubican con más derecho.

Como rápidamente advertirán los lectores avezados, lo que sigue es tanto un libro de conclusiones y juicios como uno de introducción. Ya que no he tratado de disfrazar mis propias interpretaciones, o sus diferencias con las interpretaciones de otros, no quisiera que éstas distraigan del cuadro más grande que deseo pintar y, por eso, he relegado la mayor parte del debate académico a las notas.

Nishida Kitarō
(1870–1945)

8 VIDA Y CARRERA DE NISHIDA. Nishida Kitarō nació el 19 de mayo de 1870 en la prefectura de Ishikawa, en Japón central. Después de dejar la escuela secundaria sin terminar el curso, a causa de un desacuerdo con las autoridades sobre la reforma educativa, estudió por su cuenta para el examen de ingreso en la Universidad Imperial de Tokio, donde fue admitido en calidad de estudiante especial. Se licenció en filosofía en 1894, tras escribir una tesis optativa sobre la idea de la causalidad en Hume. No tardó en volver a su prefectura como profesor de inglés, en una escuela de enseñanza media.

Para no perder el contacto con la filosofía, Nishida estudió las obras póstumas sobre ética del neohegeliano británico Thomas Green. Su intención inicial fue la de escribir un texto introductorio a su pensamiento, pero ésta se extendió al inmenso proyecto de escribir una historia universal de la ética, desde la antigüedad hasta el presente. Las mismas dificultades que como alumno tuvo con la rigidez del curriculum y contra la preferencia que la administración daba al sistema de enseñanza, frente a las necesidades reales de los estudiantes, asomaron nuevamente en su posición de maestro. Se retiró, trasladándose a una escuela secundaria como maestro de inglés, alemán, ética, psicología y lógica. Pero ya entonces tenía en mente regresar a Tokio, esta vez como profesor universitario. Durante estos años, Nishida comenzó a sentarse en *zazen* en la tradición Rinzai y a meditar sobre los kōan bajo el Master Setsumon, parece ser que animado por su amigo D. T. Suzuki. Comenzó la práctica seria sólo en 1897, asistiendo a sesiones concentradas de meditación en unos cuantos templos diferentes. Ese mismo año fue despedido, a causa de más desacuerdos con la política educativa, y tomó el puesto de maestro en su alma máter, la Cuarta Escuela Secundaria de la prefectura de Yamaguchi, donde fue nombrado profesor en 1899.

En el ínterin, continuó su práctica de zen y en 1901 recibió de su maestro el nombre laico budista de Sunshin («una pulgada de mente»). Durante su primera zambullida intensa en zazen se dedicó a escribir un diario. En sus páginas, vemos a Nishida luchando por encontrar un camino medio entre la

práctica de zen, que le puso en contacto con «la vida», y su trabajo académico, que sentía como un destino personal. Insiste repetidas veces, tanto en su diario como en cartas a los amigos —en palabras que, seguro, son bien conocidas por todos los novicios de la meditación— que no utiliza el zen únicamente como estímulo a su carrera académica, y a la vez promete practicar zazen «para el resto de mi vida». En realidad, abandonó la meditación zen en 1905, y nunca más volvió a ella. Hasta 1907 aparecerán frecuentes alusiones al zen en su diario, luego desaparecen. Quedan vestigios de sus luchas interiores, pero adoptan la forma de problema filosófico: ¿cómo reconciliar la conciencia intuitiva y poco reflexiva cultivada en Oriente con la conciencia lógica y reflexiva propia de la filosofía occidental?

Los años que Nishida pasó en Yamaguchi fueron sin duda formativos en su carrera de filósofo y maestro. Los apodos que sus estudiantes le pusieron —profesor Denken, profesor Schrecken, o profesor Diógenes, éste último por su apariencia despeinada— dan una idea de cómo era percibido por los demás. Publicó unos cuantos ensayos que abordaban temas como la idea de la causalidad en Hume, la historia de la ética británica, el *Prolegómena a la ética* de Thomas Green, la ética de Kant y, también, un trabajo breve de cinco páginas sobre la idea de Dios en Spinoza. Además de estos autores, se puso a leer, entre otros, a Nietzsche, Bradley, Spinoza y Schleiermacher, y comenzó *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James. Al final de este período publicaría en las páginas de *La revista de filosofía* de la Universidad de Kioto una primera recensión de las ideas que formarían la base del libro con el que estrenaría su carrera como filósofo.

Aunque Nishida tenía auténticas ganas de estudiar en el extranjero ya desde 1903, esto nunca llegaría a pasar. En 1910, con cuarenta años de edad, fue nombrado profesor asistente en la Universidad Imperial de Kioto. Nishida siempre había dicho que esperaría hasta los cuarenta para publicar un libro, y cumplió su palabra, publicando al año siguiente el trabajo que había estado borrando y puliendo desde hacía cuatro años, *Indagación del bien*.

Mientras tanto, la situación política en Japón experimentaba cambios trascendentales. La guerra russo-japonesa se arrastraba desde hacía seis años, y en ella falleció su hermano menor, que se había alistado en el ejército. En el mismo año en que Nishida empieza su carrera universitaria, Japón anexiona Corea. Cuatro años más tarde, la Primera Guerra Mundial estallaría en Europa. Sus opiniones sobre estos acontecimientos no aparecen en sus escritos, si exceptuamos un breve arrebato de patriotismo manifestado en el recuerdo a su hermano muerto, escrito para un periódico.

Durante sus primeros años en Kioto escribió un ensayo breve sobre Shinran, y enseñaba a tiempo parcial también en la Universidad Shinshū (la actual Universidad Ōtani). Publicó otros dos ensayos breves sobre Bergson, mientras su interés se dirigía hacia los neokantianos y a preguntas de tipo epistemológico. En 1913 empezó a dar clases sobre la psicología de Natorp y a publicar sus pensamientos por entregas, acabando cuatro años después con un trabajo titulado *La intuición y la reflexión en el autodespertar*. Sus clases universitarias durante estos años reflejan esa concentración, y abordan materias que van desde el pensamiento de Bolzano, al esquema de la historia de la filosofía en Windelband, la primera crítica de Kant, o el concepto de verdad científica. El mismo año en que obtuvo su doctorado fue nombrado profesor con una cátedra en estudios religiosos, un puesto que dejaría al año siguiente para asumir la cátedra de historia de la filosofía. Dos años más tarde publicará otro libro, *Pensamiento y experiencia*, e invitará al joven Tanabe Hajime a la Universidad de Kioto.

El fin de la primera guerra mundial causó una depresión económica en Japón, pero fue también un momento de activismo estudiantil y de una creciente curiosidad intelectual por el humanismo y la democracia. El interés de Nishida por la ética se amplió hasta abarcar la estética y la teoría de la expresión. Al mismo tiempo, consiguió atar los cabos sueltos de sus ideas sobre la intuición y la autoconciencia, y a través de un número de artículos y libros fue preparando el terreno para lo que se podría considerar la culminación de su pensamiento, una «lógica del locus» basada en la idea del autodespertar de la nada absoluta. En 1927 publicó su último libro como profesor universitario, *Del obrar al ver*. Al año siguiente, a la edad de cincuenta y ocho años, se jubiló, pero continuó dando conferencias. Dividía su tiempo entre Kioto y Kamakura, donde acabaría comprando una casa y pasando sus últimos años.

La atmósfera política estaba cambiando violentamente. Por un lado, tras el incidente de Manchuria y la retirada de Japón de la Sociedad de Naciones, la ideología imperialista estaba en pleno auge y los gastos militares se disparaban. El partido comunista volvió a organizarse, con un apoyo considerable de la población estudiantil, pero fue rápidamente reprimido. La toma de posesión de Nanjing en 1937 y la posterior masacre de civiles señaló otro momento decisivo. Desde hacía algunos años Nishida pasaba por sospechoso y era vigilado por un cuerpo especial de policía infiltrado en el mundo académico; una vez que, invitado por el gobierno, empezó a publicar sus opiniones sobre la cultura japonesa y el cuerpo político nacional,

únicamente la ultraderecha en el ejército seguía pensando que sus ideas supusieran un peligro. Mientras, las facciones más moderadas en la marina pedían el apoyo de Nishida y de su círculo de discípulos, deseando que se aportara algo de cordura a una situación que se descontrolaba por momentos.

Entretanto, Nishida seguía escribiendo, publicando libro tras libro, incluidos los seis tomos de *Cuestiones fundamentales de la filosofía* durante el decenio de 1935 hasta su muerte en 1945 (un séptimo volumen aparecería póstumamente, al año de su fallecimiento). En 1940 fue honrado con la Condecoración de la Cultura. Su ensayo final, «La lógica del locus y una cosmovisión religiosa», apareció pocos meses antes de su muerte, provocada por una infección renal cuando contaba setenta y cinco años, algunas semanas antes de que Japón se rindiera ante la fuerza aliada.

La mayor parte del resto de los manuscritos originales de Nishida ha sido recogida en la biblioteca central de la Universidad de Kioto, donde se guarda la mayor parte de su biblioteca personal. 3.ooo volúmenes, aproximadamente 2000 de ellos escritos en idiomas extranjeros sobre una gran variedad de temas. De los 5000 libros con que llegó a contar su biblioteca, los escritos en japonés son los menos, sobrepasados por su colección de obras sobre el budismo, el cristianismo y la filosofía del Oriente asiático. Algunos años después de su muerte, su estudio fue trasladado de Kioto a su ciudad natal y se abrió en 1974 como casa museo con aproximadamente 500 volúmenes en lenguajes occidentales y japonés respectivamente, así como también una gran colección de volúmenes en chino clásico.

9 EL ESTILO FILOSÓFICO DE NISHIDA. De los tres filósofos de la escuela de Kioto tratados aquí, Nishida fue sin duda el más creativo y, por lo tanto, aquel cuyo pensamiento ha sido más comentado. El número de nuevas ideas, señaladas típicamente por la acuñación de un neologismo, supera con mucho los avances que posteriormente harían Nishitani y Tanabe. No sólo ocupa un lugar destacado en la historia intelectual moderna del Japón: Nishida se sobrepone a su tiempo como un pensador seminal para las generaciones que lo siguieron. Cuando consideraba que una idea se radicaba lo suficiente, no esperaba para cosechar los resultados, sino que marchaba hacia adelante, a la búsqueda de otros surcos que sembrar. Esta impaciencia creativa, propia de una mente excepcionalmente curiosa, se refleja en su estilo de escribir, y queda oscurecido por eso.

Ya desde su primer libro, *Indagación del bien*, Nishida escribía con la confianza y la autoridad de alguien que conoce bien su materia. Al acabar la lectura de sus ensayos, uno no sabe siempre cuáles de sus ideas son simplemente un primer esbozo, cuáles no son más que un traspiés en la oscuridad, y cuáles consideró fundamentales. Los indicios se dan sólo con la retrospectiva del siguiente ensayo, que usualmente comienza donde el anterior ha terminado, vuelve sobre sus pasos inseguros, quizá con un cambio de dirección, y entonces se adelanta —pero siempre, con la zancada confiada del viajero que sabe hacia dónde tiene que ir. Sin lugar a dudas, su estilo filosófico remite más al de los idealistas Hegel y Kant que al de los empiristas James y Bergson, aunque las dos corrientes le habían atraído en su juventud.

De hecho, en cuanto más se iba desarrollando su pensamiento, más se oscurecía en una especie de progresión darwiniana, que eliminaba las contradicciones acumuladas y corregía un argumento al ajustarlo periódicamente a los argumentos posteriores. Podríamos decir que sus ideas se despliegan hacia adelante y que, como movidas por una selección natural, las más fuertes de ellas sobreviven y el resto van cayendo a un lado o quedan como meros vestigios. Cuando Nishida regresa al mismo tema otra vez, evalúa su importancia sólo en términos de lo que ha sobrevivido. Es siempre la última etapa lo que le llama la atención. Siempre que se movía hacia adelante, como casi siempre hacía, y siempre que tenía la sensación de que la progresión era lógica, como también casi siempre lo era, no se detenía por la necesidad de revisar los cambios que se habían producido.

Al mismo tiempo, lo que su estilo camufla para el lector de primera instancia parece haber sido inmediatamente obvio para quienes le oyeron hablar en el aula: Nishida constantemente le estaba dando vueltas a las ideas en su cabeza, intentando verlas desde todos los ángulos posibles, siempre registrando conexiones, siempre en busca del lugar adecuado donde poner un hito, o de la siguiente dirección en que avanzar. Cuanto más lee uno a Nishida, con más facilidad se detecta este proceso, y se entiende que lo que le interesaba era menos declarar sus conclusiones que aclarar las huellas que su pensamiento había dejado detrás.

Ueda Shizuteru, que ha luchado con los textos tan a fondo como ningún otro, reflexiona:

> Hay veces en que justamente no entiendo lo que está diciendo. Aun así, al menos para mí, el sentimiento es que debo de seguir leyendo a pesar de todo. Nishida no puso por escrito lo que había pensado bien; mejor dicho «piensa bien escribiendo». Puede ser comparado a un minero que, en lo profundo de una montaña, esgrime su piqueta en busca del filón de la verdad.

La imagen es, de hecho, del mismo Nishida, pero Ueda no la lleva hasta el final. Nishida había dicho: «Siempre he sido un minero de mena, pero nunca he logrado refinarla». Por supuesto, él no ha sido el primer ni el único pensador en trabajar de esta manera. Él mismo habla en cierta ocasión de «mi manera de pensar incoherente». La clave del argumento de Ueda está en que el intento de Nishida de fusionar el pensamiento oriental con la filosofía le obligó no sólo a inventar nuevas palabras y a agregar otras al lenguaje japonés, sino también a tergiversar la gramática para acomodar la falta de homogeneidad. La íntima relación que existe entre el modo de pensar lógico del Occidente y la gramática de las lenguas occidentales es vista a menudo como un hándicap que los japoneses han tenido que afrontar desde el principio. Al mismo tiempo, Nishida estaba convencido de que no estaba trabajando con dos filosofías, sino con una, y de que la única manera de superar la duplicidad era fijarse implacablemente en «las profundidades de la vida ordinaria y cotidiana».

En todo caso, cualquier intento de presentar su filosofía como una visión unificada y elaborada gradualmente, al paso del tiempo, o como una progresión lógica de premisas a conclusiones, puede desmentirse por su propia manera de trabajar. Como sugiere Ueda, es como si las 5000 páginas que forman la totalidad de los escritos de Nishida fueran un único ensayo, un ensayo que le ocupó la vida entera; postular su unidad no es más que una ficción provisional, un punto de partida para el siguiente paso en la argumentación. Miki Kiyoshi, que conoció a Nishida personalmente y vio de cerca su método de trabajo, dice de los «libros» de Nishida:

> Sus libros tienen un sabor muy diferente de los normales, con su secuencia ordenada de capítulos… Nishida escribía una serie de ensayos, que cuando se habían acumulado formaban un volumen… Cuando terminaba un ensayo, inmediatamente sentía que algo faltaba y para suplir la falta añadía otro. Su trabajo, como el de un artista, nunca concluyó.

Miki nota en el mismo contexto que, mientras las clases ordinarias de Nishida eran bastante serias y estaban bien organizadas, sus clases especiales, que se abrían a alumnos de todas las facultades y a las que asistían también algunos profesores, tenían todas este sorprendente carácter errático. «En vez de simplemente *explicar* filosofía, Nishida hacía que sus oyentes le acompañaran en su búsqueda filosófica». Su intención no era tanto instruirles como ayudarles a coger «el tranquillo» de ver el mundo desde el punto de vista de los otros, a fin de que cada uno pudiera encontrar el propio. Hacía hincapié en que la época de asimilar de cualquier manera la cultura occidental, sin orden ni concierto —Japón asimiló así durante siglos la cultura

china—, debía darse por finalizada. Para asimilar realmente una enseñanza, tanto científica como filosófica, no basta con imitar su técnica. Uno tiene que «absorber su espíritu y apropiárselo».

De manera parecida, Nishitani recuerda:

> Sus discursos no eran lo que se suelen decir bien organizados. Su estrategia no fue nunca la de seguir un único hilo de conexiones lógicas para presentar sus ideas como un todo unificado y bien articulado. Era como si toda clase de ideas dieran empujones una contra otra dentro de él, todas apresurándole hacia la salida al mismo tiempo. Antes de que una frase se hubiera completado era interrumpida por otra, así que resultaba del todo imposible tomar notas.

En sus clases, Nishida rabiaría contra la estupidez, pero raramente regañó a algún estudiante. Por lo general, mantuvo sus emociones intensas bajo control, y prefería expresar su furia en el diario antes que en presencia de otros. Con el tiempo, Nishida vino a reconocer la importancia de tener discípulos, pero al mismo tiempo su actitud hacia los estudiantes —hacia esos que se convertirían en discípulos y los que no— fue la de animarles a cada uno a encontrar su propia manera de pensar.

Al margen de esa argumentación tan fluida y de apariencia desordenada, el japonés escrito de Nishida evoca opiniones totalmente diferentes entre sus lectores japoneses. Puede decirse que, entre críticos literarios, hay generalmente poco entusiasmo por su prosa; un buen ejemplo sería la crítica de Kobayashi Hideo, que compartió con Nishida un interés por la filosofía occidental. Para Kobayashi, Nishida fue un «ejemplo clásico» de los estudiosos arrogantes y presumidos que se esconden tras sus ideologías, igual que los burócratas se esconden detrás de las suyas, esto es, echando el cerrojo contra críticos empedernidos:

> Su aislamiento, que se debe a una completa incapacidad para sentir la resistencia de esos otros, ha creado para nosotros un sistema extraño que no está escrito ni en japonés ni, claro está, en una lengua extranjera.

Estas críticas han persistido hasta hoy, y las comprenden muy bien los traductores de Nishida, que deben de enfrentarse a su constante repetición de términos técnicos y a sus frases gramaticales aparentemente superfluas —que parecen intentar ocultar los saltos intuitivos de su mente y darles una apariencia de continuidad—, y someter su propio idioma a una desfiguración similar, si es que no optan directamente por tacharlas.

Si Nishida mismo no llevó bien los desaires en contra de su estilo, no está del todo claro, fijándonos en los comentarios que publicó o en su correspondencia, que los hubiera entendido completamente. Él insiste en la

necesidad de distinguir las variedades del japonés escrito del estilo literario, y se sorprende de que ciertas convenciones gramaticales suyas parezcan tan extrañas. Hay que señalar que Nishida también escribió unos artículos ligeros en un japonés más claro y refinado sobre Goethe, la caligrafía y memorias personales. En ellos, evita las estructuras de frase serpentinas y complicadas de sus escritos más filosóficos, y muestra más sus sentimientos personales.

Mirando por encima la gama de opiniones que hay sobre el estilo de Nishida, opino que simplemente criticarle por no haber escrito una prosa más sencilla sería pedirle que sea un tipo de pensador diferente del que de hecho era. Las discontinuidades en sus escritos reflejan la creatividad de su forma de pensar, de su aventura de ideas en conjunto, por lo que deben aceptarse como tales. Raras veces escribió sobre otros filósofos para dar una presentación objetiva de su pensamiento. Escribía sobre ellos de la misma manera en que los leía: con una pregunta en mente, deslizándose sobre la superficie del texto hasta llegar a algo que le pareciera útil, algo a lo que lanzarse de cabeza.

Dado su modo tan peculiar de usar textos filosóficos, si Nishida simplemente hubiese retorcido el idioma japonés al estilo del traductor típico de la filosofía occidental de su tiempo —un estilo que ha sobrevivido hasta ahora—, su extrañeza habría sido excusada como defecto inevitable del material extranjero con el que tenía que trabajar. Sin embargo, la genialidad de Nishida como escritor consiste no en originales habilidades literarias, sino en el hecho de que su estilo refleja el intento de tender un puente entre mundos que hasta entonces habían estado separados por un muro el uno del otro. Leerle es sentirse obligado a tomar la misma posición, una posición que desafía cualquier filiación simple con ninguno de esos mundos. Creo que si los mejores comentaristas de Nishida son capaces de explicar hoy su pensamiento en una prosa más inteligible sin tergiversarlo es porque los canales de confluencia entre mundos que Nishida tuvo que hollar mientras avanzaba, están ya presentes desde el principio. Su estilo pertenece a la historia, no a la actualidad, pero pertenece a la historia como algo que se anticipó a su época.

Característico del estilo de Nishida es el hecho de que, como regla, no citaba la literatura secundaria, y optaba por mencionar sólo las fuentes primarias filosóficas en sus obras. Sus diarios nos dan cierta idea de sus hábitos de lectura, aunque parece claro que Nishida prefería la compañía de quienes acabarían apareciendo en imprenta, que eran ante todo pensadores occidentales de calidad. Uno puede pensar que, en gran parte, seguía las convenciones que entonces se suponían típicas del profesional de la filosofía.

Pero lo que es peculiar a Nishida, y está bien lejos de lo convencional, es que a menudo sacaba locuciones y hasta frases enteras de lo que leía para elaborar las ideas que expresaban, sin hacer la más mínima indicación acerca de quién era el autor ni de qué obras habían sido extraídas. Durante sus luchas con el pensamiento neokantiano, por ejemplo, este rasgo es especialmente notable. A veces, uno simplemente no sabe si la reflexión o el punto de vista que se está abordando es de Nishida, o de alguien a quien Nishida cita. Al lector le conviene tenerlo en cuenta al enfrentarse a los textos, aún en traducción, ya que la mayoría de sus traductores o no se han preocupado de localizar las fuentes que Nishida usaba, o no se enteraron de lo que hacía.

10 UNA AVENTURA DE IDEAS. La aventura de ideas en la que se embarcó Nishida fue la de hacer una contribución distintiva, propiamente japonesa, a la filosofía mundial. Antes de entrar en la consideración de sus propias ideas, vale la pena detenerse un momento y concretar lo que esto significó para él, aunque sólo sea para alertar al lector del hecho de que sus comentaristas, demasiadas veces, tienden a colapsar esta meta a la medida de sus propias suposiciones sobre el lugar que Nishida dio a esa cualidad «distintiva».

Comienzo con una afirmación suya de 1940:

> ¿Debemos asumir que la lógica occidental es la única lógica, y que los modos de pensar del Oriente no son más que una forma menos desarrollada de ella?… Dispuesto como estoy a reconocer la lógica occidental como un magnífico desarrollo sistemático, y resuelto como estoy a estudiarla en principio como un tipo de lógica mundial, tengo que preguntarme si la lógica occidental representa algo más que un específico rasgo de la vida histórica… Cosas como la lógica formal y abstracta permanecerán lo mismo en todas partes, pero la lógica concreta, como la forma del conocimiento concreto, no puede quedar independiente del rasgo específico de la vida histórica.

Lo que Nishida entiende aquí por lógica concreta es, a diferencia de la lógica formal, por un lado las propuestas metodológicas útiles para distinguir cuándo un argumento va bien y cuándo mal y, por otro lado, un sentido más general de los principios del discurso. Fue esto último lo que le interesó especialmente.

Nishida no quiso simplemente contribuir al avance del estudio de la filosofía occidental en Japón. Por esta razón, nunca se presentó como una autoridad de alguna escuela en particular o de algún pensador de la tradición filosófica occidental. Tampoco se le suele dar crédito como tal autoridad,

excepto entre los más hagiográficos de sus discípulos. En los escritos de Nishida no encontramos polémicas contra la manera en que sus contemporáneos, fueran del Oriente o del Occidente, leían las obras filosóficas que él mismo leía; ni ninguna tentativa de defender sus propias interpretaciones frente a las recibidas por la tradición. Poner un pie en ese espacio académico le hubiera distraído de su propósito más grandioso. Es preferible ser visto como un amateur que echar a perder una vocación filosófica con tales ejercicios. Para hablar sin rodeos, Nishida estuvo lo suficientemente seguro de su habilidad para asimilar lo que leía como para no ver necesaria la confirmación de expertos en el campo; tampoco quería entretenerse demasiado desconfiando de sus propias posibilidades. Su objetivo, como ha notado Ueda Shizuteru, fue experimentar en sí mismo la fuerza total de la colisión entre el Oriente y el Occidente, como carrozas que chocan la una contra la otra en una fiesta japonesa.

Al igual que no pretendió nunca llegar a ser un experto en ninguna de las ramas específicas de la filosofía occidental, tampoco se consideró a sí mismo un especialista en ningún campo del pensamiento oriental. No obstante, respecto a las ideas orientales —hay que entender por «orientales» las ideas que Japón ha venido adaptando del mundo asiático— Nishida, una vez reconocido como intelectual, hablaba con el mismo grado de confianza, a pesar de que no contaba con una gran erudición.

Todo esto parecería suficiente para descalificarle ante la academia de hoy. Si seguimos rigurosamente sus normas, resultaría bastante fácil descartarle como un estudioso de segunda categoría. Pero si le juzgamos por el cometido que él mismo se impuso, tales críticas parecen mezquinas en comparación. Para hacer una contribución característicamente japonesa a la filosofía mundial, tuvo que desarrollar un pensamiento original y tuvo que hacerlo en un lenguaje y una lógica que respetara la tradición filosófica, al tiempo que mostrara la necesidad de la aportación japonesa. Su novedad debía ser filosófica y al mismo tiempo no-occidental, lo que en sí mismo ya resultaba bastante novedoso. Sólo podía poner de manifiesto la distancia entre su filosofía mundial y la filosofía que hasta entonces había esculpido sus aspiraciones universales en la piedra de los prejuicios localistas.

Los lectores japoneses que han celebrado los neologismos de Nishida porque carecen de equivalentes en la filosofía occidental, e incluso porque serán imposibles de traducir —lo que los haría inteligibles únicamente a personas habituadas a su marco cultural y lingüístico— no sólo no han entendido su meta, sino que además empujan sus ideas en el sentido contrario

a donde él se dirigió. Si Nishida hubiera creído que alguna de sus propuestas no se entendería en el mundo filosófico occidental, por falta de conocimientos genéricos sobre el lenguaje y la cultura japonesa, habría considerado el fracaso respecto a su propia meta. La cualidad distintiva de ser japonés no es más que un valor local; esa cualidad se realza sólo cuando el núcleo de una idea puede ser extraída y traducida en algo de alcance mundial.

Por eso, cuando sus comentaristas japoneses, incluso los mejores de ellos, citan a Nishida en apoyo a su propio etnocentrismo dejan de hablar de Nishida para hablar de sus propios ideas. Por supuesto, Nishida comprendía que había mucho «conocimiento concreto» en el marco japonés que no podría hacer recurrir en beneficio de la filosofía mundial, o que no encontraría su lugar allí. Pero esto fue secundario en su aventura de ideas. Su preocupación fundamental fue realzar el conocimiento concreto más allá de Japón, por lo que el corazón de su filosofía se mantiene igualmente vivo sin las dimensiones políticas y culturales que quiso añadir después. De hecho, como veremos más adelante, esta aventura grandiosa de ideas fue más adecuada a una lógica del autodespertar que a una filosofía cultural o política. La caída de Nishida en el «japonismo» aparece precisamente en el momento en que se aparta de su meta general para responder a las cuestiones que, en su condición de intelectual destacado, se esperaba que respondiera, aunque él no acabara aportando gran cosa.

La meta expresada en la cita con la que abrí esta sección y como acabo de describirla no fue el punto de partida de Nishida. Su pregunta inicial fue más modesta, aunque no menos novedosa: cómo introducir el lenguaje valioso pero radicalmente no-filosófico del zen en el mundo cerrado de la filosofía; e inversamente, cómo usar la filosofía para darle al zen un lenguaje con el que hablar sobre esas cosas que, consideraba, no eran susceptibles a la racionalización. Para Occidente, y también para Oriente, el proyecto fue contracultural. Por un lado, la idea de usar la fe o la práctica religiosa como fundamentación filosófica es algo a lo que Occidente se ha resistido, o que al menos ha tratado de restringir al dominio de la teología. Por otra parte, los representantes del zen en el Oriente habían blandido sus paradojas y sus irracionalidades como una espada para abrirse paso entre las presunciones del racionalismo, y para protegerse de las críticas del mismo. Nishida se propuso fundamentar racionalmente el zen desde fuera del zen y, en el mismo proceso, poner en funcionamiento esa filosofía propiamente japonesa, que todavía no era más que un niño andando a gatas.

Esta motivación no había surgido directamente por una comparación de dos juegos de ideas, sino que yacía en el fondo de su primera idea filosófica, la experiencia pura. Paradójicamente, la misma ausencia de referencias al zen en sus escritos demuestra su importancia. Como comenta Nishitani:

> Por una parte, su pensamiento había dado una vuelta al considerar el mundo histórico como el mundo más concreto, poniéndolo en contacto con un terreno de sentido escasas veces incluido en el mundo del zen. Por otra, parece haber considerado que su pensamiento fue tan completamente filosófico que no debía reducirse al zen y a sus ideas tradicionales… Me escribió una vez en una carta que había diferenciado su filosofía del zen para evitar ser malentendido.

Aunque Nishida dejaría la práctica del zen a los treinta y cinco años de edad, esto es, después de diez años, no fue simplemente porque no estaba de acuerdo con las ideas que estaba forjando. Tampoco era esto lo que esperaba. Ni dejó de creer en que su filosofía como tal seguía siendo su apropiación del zen. Nishida no se hubiera contentado nunca con un simple acuerdo entre su originalidad filosófica y el zen antiguo como tal. Al mismo tiempo, aunque hemos de pensar que hasta el final mantuvo la convicción de que su filosofía era un despliegue del zen dentro de sí mismo, como una manifestación nueva del espíritu del zen, es curioso advertir que no parece que hubiera animado a sus jóvenes discípulos, que no se sentían atraídos por el zen, a que se iniciaran en la meditación para entender mejor su pensamiento. De hecho, se dice que hasta sus últimos años Nishida nunca informó, ni a sus discípulos más íntimos, de su estudio del zen.

La «filosofía» del «Occidente» que Nishida trataba de hacer converger con el «pensamiento» del «Oriente» son términos que ya no apuntan a un significado tan unívoco como cuando Nishida puso en marcha su aventura de ideas. Cuando Miki, mirando hacia atrás, declara que Nishida «había hecho posible una fusión de la intuición oriental con la manera de pensar occidental, a través de lo que podría llamarse una tergiversación oriental de la lógica occidental», da voz a una convicción que hasta hoy se mantiene entre los discípulos de Nishida. Ideas de la lógica, predicación, racionalidad, ego, reflexión, etcétera que Nishida consideró representativas de Occidente y a las que ofreció su propia «tergiversación», en muchos casos representan sólo a una tradición concreta de la herencia filosófica, que es mucho más amplia y llena de matices. Paulatinamente vino a entender esto y sus generalizaciones al respecto disminuyeron. Es un error —desgraciadamente, un error común entre sus discípulos— confundir la filosofía occidental con las generalizaciones de Nishida sobre la misma. Reconocer su creatividad requiere no perder de vista el hecho de que es la filosofía *de Nishida* lo que se

lee; una filosofía basada en un conocimiento impresionante pero, no obstante, limitado, de los dos mundos entre los que intentaba tender un puente.

11 LA BÚSQUEDA DEL ABSOLUTO. Si echamos un vistazo a los diarios y las cartas de Nishida durante los años en que, como maestro de escuela secundaria, devoraba apasionadamente libros de filosofía y se dedicaba cada vez más profundamente a la meditación zen, encontramos un buen número de pasajes que aclaran el punto focal de su interés. Se concentran en dos preguntas, recibidas ambas tanto del zen como de su lectura, y fortalecidas por el ambiente intelectual de la época: el descubrimiento del «yo» y la fidelidad a la «vida».

Representativa de su primera preocupación es una carta que escribió a un amigo en 1897, en la que explica que para él las cosas más importantes son las espirituales y que la meta del espíritu es «cavar más y más profundamente en los recovecos del alma, para alcanzar el yo verdadero y auténtico y volverse uno con él». Una anotación en su diario del año 1902 sería representativa de la segunda preocupación: «Al fin y al cabo, la erudición es para la vida. La vida está primero; sin ella la erudición es inútil». Aunque estas dos ideas resuenan en su inaugural viaje filosófico de 1911, *Indagación del bien*, allí tuvieron que dejar la posición central en el escenario a otra preocupación, esto es, al intento de convertir la conciencia en un principio absoluto y unificador de toda la realidad.

Mucho se ha escrito acerca de este libro y de la idea de experiencia pura con la que empieza, como el punto de partida o germen del pensamiento de Nishida y, ciertamente, lo es. Es un libro lleno de frases breves que condensan intuiciones y casi ideas, que tanto llaman la atención al lector familiarizado con el trabajo posterior de Nishida como confunden al que no lo está. Éste fue su primer libro e hizo de él lo que muchos autores jóvenes: trató de encontrar sitio para cada idea importante que tenía, sacrificando la claridad en los enfoques y la continuidad argumental por una amplitud de alcance.

En el contexto de su pensamiento posterior, y dada la influencia que el libro tuvo, debe de considerarse un clásico de la historia intelectual japonesa. Su éxito se extiende más allá de la recepción inicial, hasta el punto de que hoy ha llegado a ser reverenciado como un símbolo de la paridad intelectual de Japón con el Occidente. Lo siguiente es un ejemplo de los comentarios que

Indagación del bien ha suscitado entre los historiadores de la filosofía japonesa:

> Es apreciado como el primer pensamiento japonés verdaderamente original llevado a cabo en la arena de la filosofía occidental. Para los japoneses de la era Meiji, que fueron sometidos al despliegue de la superioridad y a la intimidación abrumadora de la cultura occidental, parecía que mientras no hubiera una prueba del significado y de la unicidad de la civilización oriental y japonesa, el país correría el riesgo de ser colonizado y de perder su autonomía étnica. Por fin, casi medio siglo después de la restauración, cuando la era Meiji tocaba a su fin, este libro definió una forma de pensar, sólidamente versado en la razón occidental, que podría llevar a la ebullición la sangre de los japoneses.

Aún teniendo en cuenta la relativamente breve historia de la filosofía en Japón, el libro de Nishida se tambaleó cuando fue publicado y lo cierto es que no hubiera llegado muy lejos en el mundo filosófico actual por sus propios pies, sea del Oriente o del Occidente. Pese que existen no menos de seis traducciones extranjeras de la obra, sus ideas prácticamente no han tenido ningún impacto en el mundo filosófico o religioso fuera de Japón. Pero las zancadas atrevidas y gigantes con que se bamboleó consiguió que el mundo filosófico japonés se convulsionara, y le dio a Nishida el coraje de quien tiene la convicción de que ha hecho algo importante. Como pieza de pensamiento filosófico, hemos de decir en todo caso que es un clásico únicamente en el contexto del estudio del desarrollo de las ideas de Nishida y de la influencia que tuvo en otros, donde sigue sirviendo de una fuente rica de pasajes citables.

La irreverencia de esta última afirmación a lo mejor no va a sentarles bien a muchos comentaristas japoneses de Nishida. En primer lugar, la idea central del libro —la trascendencia de la dicotomía entre sujeto y objeto—, todavía parece tener la autoridad de una crítica característicamente oriental a la filosofía occidental, o al menos al pensamiento de Descartes y de los idealistas alemanes, que siguen siendo considerados centrales en esa filosofía. En cualquier caso, el hecho es que fue un primer intento, lleno de ambigüedades e oscuridades —algo que Nishida parece haber reconocido al completar el libro, mejor que los de sus seguidores que persisten en leerlo retrospectivamente hasta su trabajo posterior.

Hay diferentes motivos que explicarían esta persistencia. Abe Masao, por ejemplo, deja pasar sin entrar en debates las muchas incongruencias y caprichos argumentales del libro, para centrarse en lo que considera una crítica todavía pertinente a los límites del racionalismo occidental. Sin duda, la contundencia de esa crítica nos ayudaría a explicar el tremendo impacto que causó el libro entre muchos jóvenes, hasta el punto de decidirles al

estudio de la filosofía. Nishitani estaría entre ellos, y años después escribiría: «No puedo imaginar cómo hubiera sido mi vida, ni siquiera cómo habría sido yo mismo, sin *Indagación del bien* y el hombre que lo escribió». En todo caso, Nishida no quedó muy convencido por la simplicidad de sus primeros argumentos ni por sus conocimientos de filosofía occidental, pero procedería a pensarlos de nuevo desde un buen número de ángulos diferentes.

Una segunda motivación sería la presencia en el libro de un motivo latente, acaso insinuado en la noción de experiencia pura, un motivo que acabaría eclipsando esta noción en trabajos posteriores: se trata del despertar a un yo verdadero. Es la postura que toma Nishitani, cuando sostiene que el libro representa «un sistema completo de pensamiento» animado de raíz por dos problemas: por un lado, cómo evitar un idealismo subjetivista, por el otro, cómo introducir en el corazón de la metafísica tradicional la necesidad de una transformación del yo. Esto le lleva a la conclusión: «Por sí mismo, *Indagación del bien* fue una hazaña tan original, que la obra tiene asegurada un lugar entre otros grandes sistemas de pensamiento, aunque Nishida no la hubiera desarrollado más adelante». El argumento de Nishitani se encadena alrededor de pasajes escogidos aquí y allá en una interpretación brillante, y muy original, de las especulaciones de Nishida. Pero es difícil imaginar que los lectores del libro hubieran visto en aquella época lo que vio Nishitani. Por mi parte, me cuesta aún imaginar que Nishida mismo lo pudiera haber visto.

En todo caso, al menos en lo que respeta a la noción de experiencia pura, que ha llegado a ser reconocida como la noción central del libro, hemos de ser algo más cuidadosos. En realidad, la idea de la experiencia pura es mencionada sólo en la primera y más breve de las cuatro partes que componen el libro. Aunque fue la última que escribió, al esbozarla en 1908, Nishida estaba convencido, como sabemos por sus cartas, de que sería posible construir una filosofía entera basándose en esta idea. Como además fue concebido al final, intentó integrar el resto alrededor de este principio y organizar un todo coherente. Se entiende entonces que, para alguien que comienza a leer directamente por el primer capítulo, resulte más bien difícil de situarse.

Durante los tres años siguientes Nishida revisó las partes para tejerlas en una sola pieza: cuando terminó su trabajo, advirtió que las costuras estaban bien visibles. En el momento en que admite que la sección inaugural, que presenta la experiencia pura como la única e incomparable realidad, representa sólo el principio de su pensamiento, sugiere al lector que vuelva a leerla después de haber leído los otros capítulos que contienen sus propias

ideas. (Se puso de acuerdo con el consejo de su editor —que temía que un libro escrito por un autor tan poco conocido no se vendería— a ponerle un título que apuntara a la ética como tema del trabajo.)

Por su parte, una vez terminado el libro, dejó a un lado la idea de experiencia pura y nunca más volvió a ella. O mejor dicho, quizá permitió que la idea se disolviera entre las mismas unidades en que estaba compuesta. Su objetivo de encontrar un principio absoluto sobre el que construir un sistema filosófico permanecía, pero su primer intento terminó menos en un logro que en una agenda que dirigiría su trabajo en los años posteriores.

12 EL ABSOLUTO COMO EXPERIENCIA PURA. La idea de experiencia pura no es difícil de entender, aunque aparezca complicada por una cierta falta de claridad y por la interferencia de asociaciones de palabras que son naturales a la filosofía tradicional, pero ajenas a la intención de Nishida. Intentaré reconstruir esa intención y mostrar cómo se llevó a cabo.

Comenzamos por la suposición de que la realidad es una y eso significa que tiene un solo principio que la hace una, que *la unifica*. Nishida nunca cuestionó esta suposición en sus escritos. No contempla la posibilidad de «otros mundos», ni tampoco la posibilidad de que la realidad podría ser fundamentalmente plural. Al mismo tiempo que la realidad es una unidad, no es una unidad estática. Se desarrolla en el tiempo, lo que significa que la unidad se refracta en una pluralidad de elementos que son transitorios, están relacionados entre sí y por consiguiente son el material relativo al que ese principio mantiene en unidad.

De todos los elementos de la realidad que aparecen en el proceso, sólo uno refleja la totalidad completamente. Sólo uno es capaz de estar al filo de la unidad mientras se despliega, de ver lo que ocurre, y entonces de hablar sobre lo que ha visto. Este elemento único es la conciencia humana. Por eso, *entender la conciencia* significa tener el mejor paradigma de la realidad misma mientras «trabaja». Y *ser completamente consciente* —o todo lo completamente consciente que un ser humano puede llegar a estar— significa lograr en sí mismo una unidad que refleja, como si fuese un microcosmos, el último principio de la realidad, y que la refleja desde el interior del proceso dinámico del despliegue mismo.

Hasta ahora no hemos abandonado el campo de la suposición para entrar en el de la prueba. La manera en que Nishida prueba que todo esto es algo

más que una mera intuición suya, de hecho, la única manera que podía concebir para probarlo, fue partir de los hechos más inmediatos de la experiencia humana y demostrar que sólo tal visión puede darles sentido. Estos hechos deberían aparecer en un sentido tan inmediato que mostraran la unidad de la conciencia individual y a la vez, su participación en un proceso que se desarrollaría más allá de la conciencia individual. En otras palabras, se tendría que comenzar por la experiencia de una conciencia total, en la que la unidad y la pluralidad del mundo se manifestaran. Sólo así tendríamos un hecho lo suficientemente sólido como para argumentar a favor de un principio absoluto que trabajaría en todo lo que existe.

Fue entonces cuando le vino a Nishida la idea que lanzó su carrera filosófica y que, de una forma u otra, le mantendría ocupado para el resto de su vida: es necesario superar la distinción entre sujeto y objeto, incorporada en el lenguaje mismo con el que hablamos de la experiencia. Si se da este paso, toda su lógica se clarifica y más y encontramos más argumentos para ratificarla. Corremos, sin embargo, el riesgo de meternos en un enredo lingüístico que las diferentes traducciones de *Indagación del bien* no ayudan a solucionar. Quizá un breve desvío nos sea útil para comprender lo que empieza a tomar cuerpo en la prosa de Nishida, y también para liberar sus conceptos de esa carga esotérica que se le añade con tanta facilidad.

Cuando hablamos de la experiencia, normalmente pensamos en *alguien* que experimenta *algo*. El uso lingüístico no nos permite decir simplemente «se experimentó» o simplemente «yo experimento». El concepto requiere de un sujeto y de un objeto. La idea de Nishida fue «purificar» el concepto de esta demanda y hablar de la experiencia misma, pura y directa, y desde luego hacer de ésta el principio absoluto de la realidad. Llama a esta experiencia pura e inmediata «la visión directa de los hechos tal como son». No está hablando de un conjunto particular de hechos —una libertad que el idioma japonés, con su ausencia de artículos gramaticales, facilita—, sino de la idea pura del *factum* de lo que realmente es, sin que se sugiera una objetividad distinta del sujeto; y de la idea pura del *verse* lo que realmente es, sin ninguna subjetividad distinta del objeto. Debe ser un *empiricum purum*, una experiencia sin ningún tipo de dato o significado. En un pasaje muchas veces citado pero casi siempre en una traducción demasiado literal, Nishida explica:

> Desde hace mucho tiempo, he tenido la idea de intentar explicar todas las cosas desde la consideración de la experiencia pura como la única realidad… Por el camino, llegué a pensar que no es que haya un individuo que tiene la experiencia, sino que hay una experiencia que tiene al individuo, que la experiencia es más básica que cualquier distinción que los individuos le aportan a

ella. Esto me hizo evitar el solipsismo y, al tomar la experiencia como algo activo, pude armonizarlo con la filosofía trascendental posterior a Fichte.

Por definición, el empiricum puro en sí mismo no puede ser experimentado ni puede experimentar nada. Simplemente *está*, es el principio que se esconde detrás de todo lo que existe. Al mismo tiempo, al hablar de una «visión directa de los hechos tal como son» insinúa que se puede experimentar cómo son las cosas, y que es la conciencia la que lo puede experimentar. (El término «visión directa» es la forma japonesa habitual de traducir *Anschauung* o intuición. Es un poco torpe, pero podemos prescindir de eso por ahora, pues nos ayuda a cuestionar su conexión con la experiencia directa.) En otras palabras, el mismo término *experiencia pura* se usa referido a un fenómeno muy refinado de la conciencia y, a la vez, a la fundamentación absoluta de la realidad. En ambos casos, se afirma que supera la distinción entre sujeto y objeto. La única conclusión posible parece ser que toda la realidad debe estar en un tipo de conciencia en la que la conciencia individual humana no está sólo envuelta, pero puede darse cuenta del hecho de ser envuelta. Y esta es, en efecto, la posición que Nishida adopta.

La tesis es tan atrevida como ambigua, ya que no es una declaración descriptiva que pueda ser probada como verdadera o falsa. Más bien estamos ante un tipo de estrategia que parafrasea preguntas filosóficas, una red heurística cuya relevancia o irrelevancia depende de lo se trae a la superficie echándola y lo que se deja caer. *Indagación del bien* por sí misma no será suficiente para decidir la cuestión. Como máximo, la examina rápidamente en una sucesión de preguntas filosóficas, para sugerir que la tesis de hecho funciona.

No resulta tendencioso relacionar la idea de la experiencia pura con el Espíritu hegeliano, serpenteado por la historia hasta la autoconciencia y engendrando la realidad a lo largo del camino. Nishida mismo alude a Hegel en varias ocasiones, pero lo hace de pasada, lo que confirma la relación a la vez que parece menospreciar la influencia. En ningún momento expresa un desacuerdo con el modelo hegeliano, aunque en muchas ocasiones se refiere a él en términos indirectos, como eludiendo toda responsabilidad: «según dicen algunos…» Se puede suponer que Nishida no estaba entonces muy familiarizado con la filosofía de Hegel, y que básicamente la conocía a partir de su lectura del neohegeliano Green, cuyas ideas, se recordará, estudió en relación a la historia de la ética. Como además Hegel era uno de los filósofos más estudiados en la época en Japón, Nishida tuvo que ser prudente. En cualquier caso, desde luego no buscaba ninguna originalidad postulando la

conciencia como única realidad. Más bien quiso repensar la propuesta. Sin los límites marcados de antemano por las interminables especulaciones del opus hegeliano, pudo pensarla de nuevo y desde otro punto de partida —ese punto anterior a la decisión de la conciencia de verse como un sujeto ante un mundo de objetos.

Si intercambiamos el término «experiencia pura» con lo que llama «experiencia directa» en el resto del libro, podemos llegar a reconstruir la evolución de este principio básico en una metafísica omniabarcadora. Primero deberíamos rastrear la aparición misma del pensamiento puro o, de la percepción inmediata de la «intuición intelectual». Como decimos, Nishida comienza con el hecho primario de la experiencia pura, un estado unificado de conciencia en el que todavía no se ha considerado la distinción entre un sujeto que experimenta y un objeto experimentado, y donde no hay prejuicio, juicio, deliberación, ni intención alguna. Llamar a este estado «unificado» no indica que se ha logrado ninguna forma particular de conciencia, sino que más bien se quiere establecer el origen o la posibilidad de tal logro. Es, podríamos decir, la forma de las formas de cualquier estado de conciencia.

Tanto el término como la idea de un estado consciente de unidad no diferenciada fueron tomados de William James, cuyos ensayos de 1904 sobre la experiencia pura habían caído en las manos de Nishida mientras escribía. James estaba interesado en el fugaz estado consciente de por sí, un hecho observable, como él decía, que deshace la «suposición perfectamente caprichosa» de que todo acto de conocimiento requiere una distinción expresa entre la cosa conocida y el yo mismo. Entreveía la experiencia pura en los estados más altos y más ricos de la experiencia vivida, también en la conciencia de los niños o en los estados semicomatosos del cerebro. La identificó con «el flujo inmediato de la vida misma», y la consideró «la suma total de todas las experiencias», un tipo de absoluto al que dio el nombre de «la experiencia pura en una escala enorme».

En este punto Nishida se separa de James y hace de la experiencia pura no simplemente la fundamentación de la conciencia o de la experiencia vivida, sino de toda realidad. Da este paso al combinar dos presupuestos: primero, que la naturaleza «unificadora» de la experiencia pura no es la función de un orden estático impuesto al flujo experiencial desde fuera, sino una predisposición dinámica a diferenciarse a sí misma sistemáticamente; y segundo, que el proceso entero de esa diferenciación es un tipo de conciencia, pese a no ser al inicio una conciencia por la que el sujeto consciente es distinguido de los objetos de su conciencia. En otras palabras, la conciencia

va abriéndose camino hacia la autoconciencia pasando por el juicio, el pensar racional y la intencionalidad de la conciencia humana, pero no comienza en esas funciones ni —se supone— termina en ellas. La autoconciencia en la que este proceso se hace patente es llamada por Nishida «la intuición intelectual», la forma más pura del pensar.

Por supuesto, debe de existir un eslabón entre el dinamismo de la realidad y la conciencia que la reconoce para que el modelo funcione, y si el modelo funciona es porque ambas, realidad y conciencia, están fundamentalmente *impulsadas*. Si nos fiamos de las más de cien veces que Nishida utiliza la palabra que puede traducirse por «demanda» o «necesidad» en referencia a la realidad o la conciencia, vemos que casi siempre sugiere algún tipo de deseo innato. No debemos culpar a los traductores por no advertirlo, ya que —al menos que yo sepa— *ninguno* de los comentaristas del texto original se ha enterado del hecho. Nishida mismo menciona indirectamente, pero no desarrolla, una relación entre la «impulsividad» de esta demanda y una idea de la voluntad o del deseo más básico que la idea general del libre albedrío. En esta etapa de su pensamiento anda más preocupado por el argumento por el que la volición y el conocimiento son absorbidos en un absoluto más abarcador, esto es, la experiencia pura, y que la voluntad es un aspecto intencional de todo conocer y una actividad definitiva del yo. De ahí considera que la voluntad verdaderamente libre es un tipo de dinámica, una «motivación» que sostiene la unidad básica de la conciencia como una actividad del yo. Así, puede afirmar que «no es tanto que yo produzco mis deseos, sino que la motivación de la realidad *soy* yo»; y más adelante: «La voluntad es una actividad fundamental unificadora de la conciencia, … un poder del yo». En los años siguientes reformará estas reflexiones sobre la voluntad en este sentido amplio de una fuerza vital fundamental, en un principio absoluto más esencial que la conciencia, de hecho llevará a cabo casi una reforma de la idea misma de la experiencia pura.

La idea de que «la realidad es la actividad de la conciencia» y de que esta realidad activa es «la única actividad y la única realidad que hay en el universo» difiere de los idealismos de Kant y Hegel en el mismo punto en que difiere del pensamiento de James, a saber, que al final la realidad *no* queda definida ni como algo subjetivo ni como pensamiento. Además, su intencionalidad o *telos* no está gobernada desde fuera. El obrar de la experiencia pura es uno mismo con lo que está siendo obrado. La misma idea de un punto de partida o de un final es ajena a la metafísica de Nishida. Por lo tanto, Nishida no tiene ninguna dificultad en identificar el mundo natural con

los fenómenos mentales, sin que eso signifique que uno emana del otro. Tales oposiciones indican que la unidad de la experiencia pura es «infinitamente» activa, lo que no da lugar al conflicto por el que uno queda dominado por el otro, o es reducido a él.

Nishida no vacila en llamar al fundamento de esta actividad infinita «Dios», siempre que no se entienda por Dios esa idea «sumamente infantil» de «un gran hombre que estaría fuera del universo, controlándolo». Allí donde hay actividad en el universo, allí está Dios, y puesto que toda actividad es en el fondo la actividad de una conciencia unificante no-objetiva y no-subjetiva, es fundamentalmente buena, y «no existe nada que pueda ser llamado absolutamente malo». Es más, ya que esta actividad se ha elaborado hasta adquirir la forma de la conciencia humana, la naturaleza humana ha de ser en el fondo buena, y capaz de darse la vuelta hasta reconocer su fundamento intuitivamente. Esta «captación profunda de la vida» que al mismo tiempo «capta la cara verdadera de Dios» es lo que ha conmovido a todas las grandes religiones a todo lo largo de la historia.

Una visión tan arrolladora plantea una gran cantidad de preguntas, y ésta fue precisamente la intención de Nishida: plantear nuevas preguntas. El concepto de experiencia pura acabó siendo una estrategia que volvió a encauzar las preguntas de la filosofía lejos de lo que consideró las suposiciones dualistas de la metafísica occidental por un lado, y del empirismo antropocéntrico de la ciencia por otro; y las volvió a encauzar de una manera que requirieran además del complemento de la filosofía oriental.

Dada la variedad de funciones que la experiencia pura tiene que realizar —real, ideal, e intencional—, se exigía algún arreglo de las ideas. La novedad de la propuesta atrajo críticas, y Nishida, aún reconociendo la ambigüedad de su expresión, se defendió de ellas. Ni el menor de sus problemas fue su argumento culminante de que toda la realidad puede ser fundamentada en una intuición directa, una «autoconciencia» desde donde trascender el mundo de objeto-sujeto. La única forma de confirmar la existencia de tal intuición es accediendo a ella uno mismo. Prácticamente, Nishida pide a sus lectores que den por supuesto que él lo había logrado, y que confíen en su palabra de que ellos podrían lograrlo igualmente. Como seguramente se dio cuenta, éste no era un argumento muy bueno. Quedaba mucho trabajo por hacer y el estímulo le vino finalmente tras su lectura de los filósofos neokantianos.

13 EL ABSOLUTO COMO VOLUNTAD. Antes de que Nishida hubiera terminado *Indagación del bien,* ya se había interesado por el trabajo de los neokantianos de Friburgo, Windelband y Rickert. Inicialmente veía en ellos, y también en Husserl, aliados en el intento de «discutir la pregunta de valores teóricos exclusivamente desde el punto de vista de la experiencia pura». De hecho, esto no fue más que una conjetura, por bien informada que estuviera, sobre esa corriente principal de la filosofía europea y, al final, resultó estar más bien equivocada. Una larga crítica a su primer libro, publicada por un joven profesor especializado en esa corriente de pensamiento, tomó la posición contraria de distinguir valores y significados del mundo de hechos reales. Su respuesta igualmente larga demuestra que Nishida se tomaba las críticas en serio. Esto, tal vez unido a un cierto sentimiento de descontento consigo mismo por no estar al día en el pensamiento neokantiano, le persuadió de la necesidad de enfrentarse con la literatura de primera mano.

Fue así que se despidió de la cegadora luz del sol de la experiencia pura para introducirse en un oscuro laberinto de túneles y recovecos, de donde saldría sólo seis años más tarde. Aparte un número de ensayos, posteriormente recabado en forma de libro, su producción principal en este período consiste en una serie de ensayos eventualmente ordenados luego en un libro bajo el título de *La intuición y la reflexión en el autodespertar,* un trabajo que uno de sus traductores ingleses ha llamado apropiadamente «el diario público de una educación filosófica». Al final, reconocería la derrota: «He roto mi lanza, he agotado mi carcaj y he capitulado en el campamento enemigo del misticismo». Treinta años después, cuando está a punto de salir una nueva edición del libro, Nishida aún se pregunta si realmente merece la pena.

No hay razón para no seguir la duda de Nishida, pero antes deberíamos registrar una cierta calificación sobre sus humildes comentarios. No es tanto el desarrollo de su propio punto de vista —la obra empieza concibiendo la experiencia inmediata como autoconciencia, y termina en un monismo de la voluntad libre absoluta— como la persistencia de un método, que dirigía el modo de pensar de Nishida hacia el futuro. Su estrategia fue reducir cada dualismo a alguna realidad inmediatamente experimentada, y de esta manera restaurar las divisiones a su unidad original. En este sentido, puede verse

como un experimento: tantea la idea de experiencia pura, para comprobar que resulta de utilidad en el discurso filosófico.

El foco central es esta vez el conocimiento de un absoluto único y omniabarcador, que se manifestaría en el interior de la mente consciente. Su punto de partida, el cuestionamiento de las funciones aparentemente contradictorias de la conciencia que ese conocimiento requiere. Como *intuición*, necesita captar una realidad en flujo constante, sin la interrupción del sujeto o del objeto; y como *reflexión*, exige dar un paso hacia fuera del flujo de realidad, para poder reconocerla. Si se me permite imponer una imagen mía en su proyecto, uno tiene que estar en la tierra y en el mar al mismo tiempo. Sin la tierra sólida de un sujeto pensando sobre un mundo objetivo, el conocer simplemente se hunde en el océano de la intuición no diferenciada. Pero sin ese océano de la realidad, nunca puede conocerse la realidad tal como es, sino sólo lo que uno piensa de ella. La propuesta de Nishida es ver el *autodespertar*, el acto por el que uno se hace sujeto y objeto al mismo tiempo, como si fuera una balsa flotando sobre el mar, sin velero ni timón, en busca del absoluto. De ahí, el título del libro.

Durante el tiempo que duró la escritura del libro, la balsa fue su mundo. Desde ella, Nishida trata de acertar que las diferenciaciones que aparecen en nuestra reflexión sobre el mundo de la experiencia, en forma de oposiciones —de hecho y valor, de materia y espíritu, de yo y otro, de sujeto y objeto, del conocimiento y la volición, del pasado y futuro, de ser y no ser— pueden ser captadas como la forma misma de coincidencia de opuestos que se ve en el acto del yo conociéndose a sí mismo. Con este fin, Nishida se somete a sí mismo a la tortura del pensamiento neokantiano, con el yo activo de Fichte y el vitalismo de Bergson sirviéndole de contrapunto. El proyecto acaba en un regreso más bien abrupto a una idea de voluntad que en *Indagación del bien* había asociado a una fundamental fuerza «motivacional» de la vida.

Aquí convierte la voluntad en un principio absoluto situado en el mismo centro del yo autoconsciente. La autorreflexión está siempre atada al tiempo, y siempre ha de objetivarse en el conocimiento: por eso nunca puede llegar al yo verdadero. En contraste, la voluntad, siempre que sea entendida como la impulsividad de la vida misma y no simplemente como el ejercicio del libre albedrío del sujeto, trasciende la temporalidad al mismo tiempo que queda amarrada a la realidad del presente:

> Como la voluntad no objetivable, como sujeto verdadero, el yo puede hacer presente el pasado,… La voluntad es reflexión absoluta, el punto unificador de posibilidades infinitas… Y puesto que es siempre concreta, la voluntad, a diferencia del conocimiento, es creativa.

La voluntad como absoluto no es sólo la base del yo, es —sugiere Nishida — el principio de la realidad misma. Con sólo sugerir esto, el viaje puede llegar a su fin sin naufragar en las rocas de la objetividad pura ni volcarse en el mar de la subjetividad pura. Es como si una noche, acostado en su balsa, Nishida hubiera mirado hacia arriba y visto otra dimensión más allá de la tierra y del mar, una dimensión revelada en ese abismo oscuro y profundo del cielo. Para hablar de esta visión, Nishida recurre al lenguaje contradictorio de los místicos y gnósticos, al arte y a la religión, a una absoluta voluntad libre que subsume en sí misma no sólo las voluntades individuales sino toda la realidad, «un *a priori* subyacente a todos los *a prioris*, una actividad subyacente a todas las actividades».

Si ésta era la respuesta a su búsqueda personal de un absoluto, no acabó satisfecho. En realidad, le dejó más o menos donde *Indagación del bien* le había dejado: pegado apretadamente a su toga de filósofo, pero envuelto por el momento en el abrazo oceánico de los sentimientos religiosos. No es por casualidad que Bergson reaparece al final de la aventura para abrir de nuevo las ventanas al aire fresco de «la vida» que el *Lebensferne* de los neokantianos hubiera sofocado. No obstante, Nishida advirtió que había cumplido con sus obligaciones como estudiante riguroso de la filosofía actual y que ahora era libre para usar todo lo que había aprendido así como para dar el salto hacia una filosofía más adecuada al puente entre el Occidente y el Oriente que quería construir.

Llegados a este punto, creo que sería más conveniente abordar de una manera directa las ideas más importantes del pensamiento maduro de Nishida, sin preocuparnos estrictamente en datarlas o en seguir su desarrollo. Muchas de estas ideas maduras pueden ser encontradas como comentarios mencionados de pasada sin ser exploradas en sus primeros dos libros, tratados arriba. Para evitar la trampa común de leer demasiado en ellos, por lo general los pasaré por alto en lo que sigue.

14 EL AUTODESPERTAR. Nishida comenzó a hablar del *autodespertar* para distanciarse de lo que en Occidente se ha dado en llamar *autoconciencia*. Con el tiempo, la noción fue introduciéndose en sus escritos y ganando peso conceptual. Puede decirse que marca un cambio de enfoque, desde la experiencia en general hacia una búsqueda de lo que denominó «un punto de vista del yo» que pudiera desabsolutizar la subjetividad ordinaria del yo. La

transición no se había completado cuando Nishida acabó *La intuición y la reflexión,* y si prefiere usar allí el término y no el de *autoconciencia* que domina en *Indagación del bien,* es sólo con la intención de evitar la tendencia hacia el psicologismo, tan evidente en su libro anterior.

Desde hacía tiempo, Nishida sospechaba que algo andaba mal con la preocupación por el «ego» en la idea de la autoconciencia de la filosofía occidental moderna, pero al mismo tiempo tenía que hablar de la conciencia reflexiva. El término *autodespertar* cumplía los requisitos. Durante unos años, subrayó una diferencia relevante al hablar del autodespertar como la inauguración de un «sistema» de pensamiento y como un «universal» de la lógica, pero como el término se alejaba cada vez más de su análogo, la autoconciencia, y como su idea del yo verdadero se distinguía cada vez más del ego ordinario, tuvo que replantarse este manera de hablar. En todo caso, si el término comenzó a ser usado como un compromiso temporal, gradualmente llegó a cobrar carácter propio.

La tonalidad budista que la idea del autodespertar sugiere en el español no está necesariamente presente en el japonés, aunque sea una de las muchas palabras que el budismo ha asignado a propósito de la iluminación. Nishida toma aquí una posición ambivalente y de manera deliberada, me parece, ya que opta por no enredarse intentando definir la experiencia de la iluminación religiosa con el lenguaje filosófico. Al mismo tiempo, hemos de saber que la palabra japonesa como tal es muy ordinaria y carece de la tonalidad de un término técnico o académico que conlleva el sentido de un enterarse de algo, de conocer algo o abrir los ojos a ello. Si a veces la abrevio a un simple *despertar* en el curso de mi exposición, recuérdese el doble sentido sugerido por Nishida con el prefijo *auto-*. Por un lado, significa la conciencia de una persona en su naturaleza más íntima; y por otro, una conciencia que no es tanto llevada a cabo por la propia persona como un acontecimiento que tiene lugar espontáneamente, por sí mismo y sin interferencia del yo ordinario. En otras palabras, para Nishida *el despertar* llegó a transmitir el sentido combinado de *un autodespertar al yo verdadero.*

Teniendo lo anterior en cuenta, el lector no debe esperar una definición del despertar en el pensamiento de Nishida. El despertar relevó a la experiencia pura de su función de centro, y transformó el método de trabajo no al sustituir un término por otro, sino al generalizar el uso de un término técnico que inicialmente apuntaba una u otra de estas funciones. Aquí llegamos a lo que fue para Nishida lo esencial: la filosofía *es* la transformación de una conciencia ordinaria en una conciencia despierta. Por

eso, aun si no se puede definir la idea estrictamente, al menos debemos ofrecer una descripción general del papel que el despertar juega en el pensamiento de Nishida. Para empezar, yo distinguiría cuatro atributos, cada uno de ellos prefigurado en sus anteriores escritos. Al mismo tiempo, como se verá en la exposición, la tendencia al misticismo, por la que se reprochó a sí mismo al final de sus escapadas neokantianas, se dirigía lentamente hacia el mundo histórico.

En primer lugar, su preocupación como filósofo fue la de llegar a conocer la realidad en su nivel más básico. Para Nishida, todo *saber* dependía de la capacidad para *conocer* la realidad de primera mano, hablase de ese nivel básico de la realidad como principio, como absoluto o como universal, o bien razonara sobre ese conocimiento inductiva o deductivamente. Este conocimiento tenía que ser intuitivo, en el sentido que nadie puede lograrlo en lugar de otro, nadie se despierta en lugar de otro. No es del tipo de conocimientos que se registran y acumulan en la tradición y que pasan de unos a otros mediante el lenguaje, excepto en forma de palabras esculpidas en la lápida sepulcral de una experiencia vivida que había muerto. No hay otra manera de conocer lo realmente real que «verlo por uno mismo».

En segundo lugar, no hay manera de salir de la realidad para conocerla desde fuera y objetivamente. La forma más alta de conocimiento tiene que lograrse desde un punto en que el cognoscente y lo conocido son uno. Conocer cualquier elemento de la realidad significa, claro está, distinguirlo de otros elementos y, por lo tanto, de uno mismo. Pero «despertar» a algo es darse cuenta de que esas distinciones son sólo relativas, manifestaciones de una realidad en el trabajo. Aquel que ha despertado ya no puede ser llamado «yo» en el sentido ordinario de la palabra. De hecho, el autodespertar a la realidad difiere hasta tal punto del yo ordinario, que puede llegarse a hablar de un «no-yo».

En tercer lugar, en comparación con el modo de pensar cotidiano, el estado del despertar es un destello de la no-temporalidad en la temporalidad, la fugaz aparición de un todo en medio de los propósitos y aspiraciones fragmentarias que de otra manera conducen nuestras vidas. Es una luz repentina con la que se advierte que «las cosas son como deberían ser» y que, al mismo tiempo, «las cosas deberían estar como son». En este sentido, es la fuente inagotable de todo ejercicio de responsabilidad moral.

En cuarto y último lugar, la idea del despertar como una presencia no temporal, no subjetiva y no centrada en el ego, que abre nuevas posibilidades hacia un nuevo punto de vista en el conocer y el actuar, desemboca de manera

natural en el reconocimiento de un yo más auténtico, más verdadero, que actúa y conoce en el estado de autodespertar. Mientras la autoconciencia señala un campo en donde la realidad es captada *por* el yo individual, el autodespertar señala aquel campo en donde la realidad se despierta a sí misma *en* el yo individual. Es un horizonte desde donde la conciencia humana puede verse únicamente como una forma posible, y no la forma más básica, de conocer.

Antes de seguir deberíamos hacer una pausa y considerar la cuestión del «yo verdadero» en las obras de Nishida, ya que la extensión que esa palabra ha ido ganando, especialmente en relación con la noción del «despertar», fácilmente puede conducir a entender mal el uso que tiene en Nishida.

Ni el *yo verdadero* ni *el sí mismo* fueron palabras técnicas para Nishida, aunque las usara en el contexto de su vocabulario técnico. No consideró que la idea del despertar al yo verdadero fuera una contribución budista a la filosofía occidental, ni tampoco, por supuesto, la simple traducción de uno de los términos que Occidente ha empleado para hablar del budismo, aunque estas palabras desempeñaron ambos papeles mientras Nishida escribía su obra. Como máximo, puede decirse que apuntan a una idea que había considerado común a los dos mundos, y que parecía preservar el propósito central de la filosofía. En la medida en que Nishida fue conociendo más la historia intelectual del Occidente, fue descubriendo también expresiones y conceptos afines a un yo que se pierde a sí mismo en el acto de despertar a sí mismo, principalmente en la tradición mística; por lo tanto, no era necesario describir la experiencia como estrictamente budista, ni emplear un vocabulario más propio del budismo. Me parece justo caracterizar su distinción entre el ego (o el yo ordinario) y el yo verdadero (o el sí mismo) como un modo de hablar de grados de autodespertar. Al mismo tiempo, ver en el yo cognoscente, sintiente, experimentador de la conciencia ordinaria la sierva del autodespertar le obligó a invertir la mayor parte de la filosofía occidental hasta entonces y, por consiguiente, la lógica que habla del autodespertar es claramente diferenciada de la lógica de la autoconciencia del pensamiento occidental.

En sus diarios Nishida menciona frecuentemente la idea del yo, pero sería gratuito leer cualquier significado filosófico en el término. Casi siempre la palabra es asociada con una u otra dimensión de la «autoidentidad». En algunos casos, no indica más que al joven en busca de la vocación de vida, o en lucha contra las tentaciones de la disipación. A veces es un simple uso pronominal. Otras en cambio, indica directamente una preocupación por

seguir siendo japonés frente a los modelos de autoidentidad arrastrados a la cultura desde el exterior. Y en aún otras ocasiones, el término aparece en un contexto de búsqueda de una vida interior más espiritual y bien fundada. Pero en ningún momento hay algo así como una doctrina o una idea filosófica del «sí mismo» que podamos relacionar con alguna corriente intelectual o tradición religiosa de la época.

Es mi impresión que, en los escritos filosóficos de Nishida, las alusiones al sí mismo, al yo verdadero o el ego verdadero no llegan a significar más que metáforas que hablan de la naturaleza interior de lo humano, que es una con la naturaleza de la realidad misma; o del ascenso del sujeto a un autodespertar donde el sujeto ordinario, egocéntrico, da paso a un principio de identidad más profundo. Aunque el término budista eventual aparece en esta conexión, pensar que Nishida realmente había conseguido una síntesis del budismo con la filosofía es pretender demasiado. Fueron sus discípulos, empezando por Nishitani, quienes desplegaron las intuiciones de Nishida.

15 LA INTUICIÓN ACTIVA, CONOCER A TRAVÉS DE VOLVERSE. Dada la descripción general del autodespertar, podemos acercarnos con más seguridad al nuevo intento de Nishida de solucionar el problema que era su punto de partida en *La intuición y la reflexión.*

Si el término *autodespertar* pudo conservar su connotación cotidiana y ordinaria, la idea en cambio no lo fue. Cuando Nishida se decide a integrar una idea en el núcleo de su filosofía, la señala con la introducción de un término cuidadosamente elegido pero inconfundiblemente técnico. Con cada término nuevo, es como si fuera moliendo y puliendo una lente con la que mirar de nuevo las cuestiones fundamentales de la filosofía. Si podía ver mejor con la lente, entonces cogía la costumbre de usarla, al menos hasta que encontraba otra que la sustituía y le descubría otras cosas. Su intención no fue simplemente reemplazar el lenguaje prestado de experiencia pura o directa, de intuición, de última realidad, etcétera, con términos que resonaran más orientales —como hicieron algunos de sus predecesores y contemporáneos en Japón—, sino reemplazar el mismo punto de vista por el que se usa tal lenguaje. De ahí, la necesidad de tergiversar el lenguaje para que, al usar términos habituales, tanto cotidianos como técnicos, uno sea siempre consciente de que son usados desde una perspectiva diferente.

Una de esas lentes fue la que dio en llamar *el punto de vista de la intuición activa*. Se trata de dejar bien claro desde el principio que la propuesta de un modo de pensar que carece de sujeto cognoscente no lleva irremediablemente a la pasividad, ni a ninguna especie de quietismo donde uno pueda perderse en una nube de no-conocer. Tampoco es un fenómeno del inconsciente. Debe en cambio experimentarse como un trabajo, un trabajo en el que uno participa con total conciencia, pero sin colocarse en la posición de espectador pasivo o de controlador activo de lo que es trabajado. La táctica tomada en *La intuición y la reflexión* —la de perseguir el proceso del yo reflexionando sobre el yo para superar la dicotomía entre sujeto y objeto— había sido dejada a un lado, pero el problema persistía. Todavía necesitaba un eslabón entre el *pensar sobre* cosas activamente y el *darse a conocer* de las cosas pasivamente, como son. La intuición activa fue una tentativa de teorizar este interrogante fundamental: cómo el yo y el mundo interactúan. La mediadora sería esta vez la relación de cada uno con el cuerpo.

Sin embargo, Nishida se refiere a su idea como un «punto de vista» en vez de una «teoría», porque su objetivo no fue simplemente describir una relación sino también proponer otro modo de ver las cosas de la vida. En cuanto a la idea como tal, bien pudiera haberse llamado una «actuación intuitiva» o un «intuir activamente», pues tiene ambos sentidos. Nishida optó por la forma substantiva para sacar partido de la paradoja aparente de llamar activo a lo que se suele considerar pasivo.

A primera vista, actuar e intuir parecen representar dos formas distintas, pero igualmente humanas, de relacionarse con el mundo, más o menos equivalentes a lo subjetivo y lo objetivo respectivamente. Como sujeto, me relaciono con el mundo y me coloco en él para manipularlo, consumirlo, reformarlo, o para actuar sobre él de cualquier otra manera, sea física o mentalmente. Como acción mental, esta relación es la reflexión por la que el yo trata de reflejar el mundo, incluido a sí mismo, dentro de sí. La acción es un movimiento centrífugo del yo hacia el mundo. Como un objeto entre otros objetos en el mundo, yo soy actuado pasivamente por lo que me transciende a mí. Esto es lo que experimento físicamente como el trabajar desde la necesidad o el deseo, y lo que en el campo mental Nishida llama la intuición. Sea esta intuición una mera percepción sensorial o una elevada inspiración artística, en todo caso, es algo que me ocurre, en vez de algo que yo hago que ocurra. La intuición es el movimiento centrípeto del mundo de regreso hacia el yo. Si la reflexión intelectual destila el rol del sujeto como agente, entonces

la intuición diluye ese sujeto para poner de relieve la agencia de mundo como objeto.

Como es su costumbre, Nishida posiciona la contradicción para superarla. Si el yo es «un elemento dialéctico en un mundo dialéctico», no puede mirar esos elementos dialécticos del mundo desde fuera, sino que debe reconocerse a sí mismo como parte de la estructura misma. Su idea fue que la acción y la intuición, el vidente y lo visto, pueden considerarse radicados juntos en el cuerpo que tanto ve el mundo como sirve de receptáculo para que el mundo sea visto —así que ninguno de los dos puede abstraerse del otro. La clave de esta conexión está en la idea de que la actividad del yo nunca es directa, sino que siempre implica la instrumentalidad. Esto vale no sólo en el caso de nuestras intervenciones físicas en el mundo, sino también en nuestras representaciones mentales de él. Las ideas siempre intentan algo y, por eso, son instrumentales. Nishida persigue su idea del yo actuante al considerar la función del cuerpo.

Solemos pensarnos a nosotros mismos como si estuviéramos separados de los instrumentos que utilizamos para manipular el mundo. Esto es normal, comenta Nishida, ya que tenemos la libertad de usar un instrumento o no, mientras que el instrumento mismo no disfruta de esa misma libertad de ser o no usado. Este modo de pensar se transfiere al pensar sobre nuestros cuerpos, que nos sirven como instrumentos para percibir el mundo y movernos por él. Este modo de pensar define mi lugar en el mundo como una cosa entre otras cosas. Si concluimos aquí, caemos en un dualismo cuerpo-mente absolutamente idéntico al dualismo sujeto-objeto. La mente nunca puede convertirse en cuerpo, ni el cuerpo en mente. Ahora, la idea de Nishida es que el cuerpo no es meramente otra cosa en el mundo, sino que es al mismo tiempo cosa y yo. Es el instrumento paradigmático en términos del cual todos los demás instrumentos vuelven a verse como «extensiones del cuerpo».

De esta manera, el cuerpo no puede relacionar la mente y el mundo, a no ser que el cuerpo mismo pertenezca esencialmente a ambos. Un mero paralelismo entre mente y cuerpo, basado en la identificación del cuerpo con la percepción pasiva de los sentidos, y de la mente con la revisión activa de esas percepciones hasta hacerlas ideas, es menoscabada por una anterior identidad de yo y mundo, en la cual el yo que intuye a través de la acción nunca puede ser separado del mundo que actúa en toda intuición.

En todo acto de conocimiento, no está presente sólo una captación activa y reflexionada del mundo, sino también una intuición pasiva en la que uno es captado por el mundo. El problema es que este conocer, sumamente ordinario

y espontáneo, está oscurecido por un prejuicio: o bien uno es subjetivo o bien es objetivo para con las cosas del mundo, pero nunca los dos al mismo tiempo. Nishida quiere una conversión a un punto de vista del autodespertar que hará transparente la falsedad de esta dicotomía. La intuición pasiva no debe abrumar a la acción mental con la promesa de un conocimiento objetivo y puro del mundo; y la intelección activa, por su parte, no debe eclipsar la realidad del mundo objetivo resignándose a sus propias predisposiciones transcendentales. Más bien, debería cultivarse una relación nueva en la que el yo y el mundo interactúen e interintuyan el uno con el otro. El yo ha de entenderse como un sujeto que no es simplemente un no-objeto y el mundo como un objeto que no es simplemente un no-sujeto. Como dice Nishida, uno ha de despertarse a «un ver sin vidente».

Por muy densa que parezca la idea, en realidad no es tan complicada. Lo que la salva de perderse en un tipo de unión mística en la que el yo y el mundo se funden el uno en el otro en el misterio de la percepción, es el hecho de que Nishida no trató nunca al yo y al mundo realmente como iguales. Hasta el final, su centro de interés fue el conocimiento y el despertar del yo, en una expansión de la conciencia, y no dejar sencillamente a la realidad ser lo que sea y hacer lo que haga. Damos por sentado que, en un nivel que podríamos llamar cósmico, creía que cada incremento en la conciencia humana es una colaboración en el trabajo de la realidad misma. Pero en última instancia, como filósofo estaba obligado a *pensar*. La dificultad con que tropezó su idea de la intuición activa fue que, una vez articulada, no había mucho más que decir sobre el asunto. Como punto de vista, sí servía para criticar otros puntos de vista, pero no lo conduciría muy lejos. No obstante, la idea apaciguó de una vez para siempre los fantasmas de las cuestiones epistemológicas que le habían hechizado durante su lucha con el pensamiento neokantiano. Además, le proporcionó el esquema de una ontología basada en el conocimiento. La intuición activa fue, efectivamente, su definición del «ser».

Una segunda lente que Nishida pulió para ver la filosofía como autodespertar fue la que llamó un *conocer a través de volverse*. La idea de volverse algo, diferenciada de pensar sobre algo, quedó ya prefigurada en *Indagación del bien*:

> Todo el mundo cree que existe en el universo un principio fijo e invariable, y que todas las cosas están en conformidad con eso… Este principio es creativo y nosotros podemos volvernos ese principio y obrar de acuerdo con él, pero no es algo que podamos verlo como un objeto de la conciencia.

Al margen de su contexto específico —Nishida estaba hablando entonces de la conciencia como única realidad— la idea de *volverse algo*, inactiva durante muchos años, resucitó con un uso más general, en el sentido que uno conoce y actúa sobre elementos particulares del mundo. Esto fue lo que Nishida llamó repetidas veces «pensar algo a través de *volverse* ello, hacer algo a través de *volverse* ello».

La idea tendría que esperar a Nishitani para servir de puente claro hacia el pensamiento budista, y su específica relación cuerpo-mente. Nishida la adoptó como expresión metafórica para llamar la atención sobre algo que la lógica abstracta de la intuición activa tiende a oscurecer, es decir, la transformación que tiene lugar en la persona que intuye activamente y actúa intuitivamente. Está implícita, en la idea de pensar y actuar a través de *volverse* lo que uno piensa y actúa, la afirmación de que uno es despertado al yo y con él al mundo, en un estado donde los dos se ven como uno, más que en el estado donde se deja que uno de ellos domine al otro. Tal «conocimiento» no es susceptible de ser analizado en términos objetivos o subjetivos. Por eso, el fin de darle expresión no es ni reemplazar ni suplir el lenguaje de sujeto y objeto, sino dar voz a la conciencia de las limitaciones de todo lo que podemos conocer y expresar debido a esta dicotomía que establecemos entre el yo y el mundo. En este sentido, no es un principio epistemológico, ni siquiera es una invitación a la intuición mística. Es un intento de colocar el «ver sin vidente» como cimiento indispensable en todo conocimiento verdadero acerca del yo y el mundo.

16 EL ARTE Y LA MORAL COMO AUTOEXPRESIÓN. Como hemos visto, la idea de intuición activa estuvo básicamente diseñada para demostrar la interdependencia correlativa entre la actividad de reflexionar y la pasividad de captar el mundo. No sólo los estratos de significado contenidos en la palabra *intuición*, sino también la idea de *actuar* en el mundo nos llevan a pensar rápidamente en la expresión artística. En el caso de Nishida, no se trata simplemente de una asociación de palabras. La creación artística como tal puede verse como una extensión directa de la noción de «cuerpo» que propuso para la dialéctica de la intuición activa.

Su primer intento sostenido de enfrentarse a la estética, y de poner a prueba la relevancia que la estética tendría en su idea de la intuición activa fue en el libro *El arte y la moral*, publicado en 1923. Su objetivo es encontrar

un fundamento común para el arte y la moral, ideas aparentemente conflictivas. Desde el principio, Nishida rechaza tanto la idea de *ars gratia artis*, que parecía borrar la distinción, como también cualquier forma de moralismo, que engulliría el arte en sus propias preocupaciones por ver en él un realce de la vida interior del individuo o una expresión de juicios éticos sobre las cosas de la vida. Se comprometió desde el principio en la defensa de un correlato o afinidad natural entre la verdad, el bien y lo bello, y llevó a cabo este compromiso desde su visión del arte y la moral como autoexpresiones del mismo impulso, el impulso vital que opera en el fundamento de la conciencia —la voluntad absoluta.

Como se recordará, Nishida había concluido sus luchas con el pensamiento neokantiano en la idea de una voluntad absoluta. En sus trabajos posteriores, principalmente en una colección de ensayos publicados en 1920 bajo el título de *La cuestión de la conciencia*, persiguió esa conexión entre la conciencia y la voluntad, revisando una gran variedad de posiciones filosóficas y psicológicas, con Spinoza, Leibniz, Wundt y Brentano destacadando más en el cuadro. A diferencia de la impresión que daba su anterior trabajo, aquí Nishida parece dominar su material, confirmando sus principales intuiciones filosóficas y clarificando su propio punto de vista. El tono místico de antaño ha desaparecido casi completamente de su idea de la voluntad absoluta.

A pesar del título, en *El arte y la moral* la cuestión de la estética juega un papel obviamente secundario respecto a su preocupación fundamental: la voluntad, entendida como principio metafísico y unificador de la conciencia. De hecho, el espacio dedicado al proceso de creación artística es muy poco y la valoración de obras de arte o de artistas específicos aparece sólo de pasada. La conexión entre la voluntad y el arte es resumida con las siguientes palabras, que dan una buena idea de la naturaleza de su «estética» y de la complejidad del contexto en el cual la colocó:

> En la voluntad actual, sujeto y objeto están unidos y el yo se encuentra en el contexto de la acción. Esto lo llamo el punto de vista de la voluntad absoluta. De la misma manera, la actividad artística es un entrar en la realidad verdadera que es el objeto de esta voluntad actual. Para entrar en esa realidad, el cuerpo entero ha de concentrarse en una sola fuerza y convertirse en una sola actividad. Lo verdaderamente actual no se encuentra en algún punto determinado por condiciones de espacio y de tiempo. Más bien, es algo que proyecta la conciencia en general hacia dentro, algo que introduce en el interior de la experiencia misma el progreso infinito de un ideal. Unidades particulares o individuales son visibles sólo sobre un avance sin fin de la unidad. El artista no debería pensar en estas cosas mientras no tenga su pincel. Sólo frente a su lienzo, pincel en mano, puede ese avance infinito abrirse hasta hacer claro cómo debe pintar.

Un breve ensayo sobre Goethe que Nishida escribió diez años más tarde, después de que amainaran sus preocupaciones sobre la voluntad absoluta, y cuando el papel de la nada absoluta destacaba claramente, trata este último punto de una manera mucho más completa y satisfactoria. En él, Nishida declara que el arte es una expresión de la belleza, en la que el yo libre transciende el tiempo para revelar la eternidad en el momento presente. Al dejarse envolver por la realidad cuya belleza intenta expresar, el artista puede «reflejar la eternidad en la eternidad», y este efecto puede alcanzar a personas que miran la obra de arte, lanzándoles a ese mismo mundo. Los *Schiavi* de Miguel Ángel y las esculturas de Rodin son citados como ejemplos de «relieves tallados en el bloque de mármol de la eternidad». En términos más filosóficos, explica la obra de arte como el actualizar una armonía entre la intuición y la reflexión —o como Nishida dice, entre los mundos interior y exterior del artista mismo. Estando frente a su lienzo, pincel en mano, el pintor puede descubrir las profundidades de su propia personalidad y, al mismo tiempo, ceder el control a la expresión de una idea infinita. De modo parecido escribe en un ensayo anterior sobre el arte de la caligrafía, que el mismo Nishida practicaba: «Revela el ritmo de la vida misma… Como una expresión directa del ritmo de por sí, puede llamarse el arte más inmediato de nuestro yo».

Una vez Nishida logró introducir los aspectos puramente epistemológicos de su idea de la intuición activa en el contexto más amplio de una metafísica característicamente oriental, su interés en el arte giró alrededor de otra cuestión, la de las diferencias básicas entre el arte occidental y el oriental. Los elementos básicos del arte discutidos arriba son, como él mismo reconoció, universales. La diferencia, según Nishida, es que el Oriente tiende a ser más expresivo en cuanto al punto en el cual el elemento personal es absorbido, creando «un eco sin voz reverberando sin forma y sin límites» en el corazón del artista y del espectador del arte. Lo eterno está presente justamente porque está ausente de la expresión, y la importancia de los espacios vacíos y del espacio de dos dimensiones, particularmente notables en el arte clásico chino pero también visibles en el primer arte cristiano, son cruciales. La formulación griega fue diferente. En Grecia, lo eterno se hace visible en la perfección de forma y límites. Esta formulación cobró fuerzas inusitadas en el Renacimiento, donde la persona no sólo aparecía en primer plano, sino también en la expresión de sentimientos particulares y de aspiraciones de trasfondo. Nishida ve esta tendencia, por ejemplo, en la manera en que

Miguel Ángel hace emerger al sujeto «desde las turbulentas llamas negras de un abismo profundo».

El mismo patrón es aplicado a la poesía de Goethe, una poesía donde la dimensión personal es mucho más intensa a pesar de la influencia del panteísmo de Spinoza para quien una *substantia* de dos dimensiones, sin forma y sin tiempo, saca al individuo del cuadro. La genialidad de Goethe estriba en su habilidad para crear una resonancia entre las profundidades sin fondo del espíritu humano y la envoltura sin fondo de la eternidad. En Goethe, forma y espíritu se hacen uno, y esto le acerca al Oriente y a su preocupación por una tranquilidad de espíritu fuera del tiempo:

> Cuando la historia se toma para significar… el ahora eterno, cuando tanto el pasado como el futuro están apagados en el presente, todo viene de ninguna parte y conduce hacia ninguna parte, y todo lo que es, es eternamente tal como es. Este modo de pensar corre en las profundidades de las civilizaciones del Oriente en las que hemos sido criados.

Esta «realidad» envolvente o «ahora eterno» que envuelve al artista es llamado aquí por primera vez una *nada absoluta.* Dejando a un lado la idea por el momento, y sin entrar a debatir otros ejemplos presentados o a valorar su comparación entre el arte del Oriente y del Occidente, lo importante es remarcar que el interés de Nishida no fue en ningún momento criticar o clasificar las diferentes manifestaciones específicas del arte, sino aclarar el fondo metafísico de la cuestión. Si hay algún juicio que distinga el buen arte del malo, hay que buscarlo en el grado en que el artista se entrega a ese fondo. Como vimos antes, no se trata de una voluntad consciente dirigida por la intención de expresar algo trascendente, sino más bien de un estado del despertar por el que el medio artístico asume el control, liberando a la mente de su subjetividad y la realidad de su objetividad.

Entre bastidores, hay una idea más general de la «autoexpresión» basada en el concepto de intuición activa. Nishida no vio el mundo objetivo como un *datum* que puede ser observado desde fuera, sino siempre como la autoexpresión de la realidad misma. Consecuentemente, el mundo histórico no es meramente un ambiente para la elevación de la conciencia individual hacia un autodespertar más amplio. Es en sí mismo una parte del proceso. Al tratar de aclarar su relación con el mundo en términos de una realidad común que opera en el fundamento de los dos, la conciencia se va despertando a sí misma, más que cuando simplemente trabaja en el mundo objetivo desde el punto de vista de un sujeto pensante. El autodespertar es la forma más alta de la autoexpresión de la realidad, precisamente porque puede penetrar en la idea

ordinaria de un sujeto que mira el mundo para ver esa fuerza común en trabajo:

> Cuando nos sumerjamos a nosotros mismos en las profundidades del autodespertar con la intuición activa y tomemos el punto de vista de un yo cuyo ver ha negado el vidente, todas las cosas que existen se transforman en un autodespertar y autoexpresión. Desde este punto de vista, lo que pensamos con «yo consciente» vuelve a ser tan sólo un yo que se hace visible porque ha sido expresado.

Desde este punto de vista, el término «autoexpresión», sea artística o no, cobra un significado que difiere notablemente de su significado habitual, por lo que el individuo intercala su individualidad en lo que está siendo expresado. Lo que alcanza la expresión transciende ahora al individuo, al mismo tiempo que fluye de las fuentes más profundas e íntimas de la voluntad, más allá de la voluntad del yo cotidiano.

El origen de la moral, sugiere Nishida, puede establecerse desde el mismo punto de vista de la autoexpresión de la voluntad absoluta. No puede basarse en leyes universales y abstractas, sino sólo en una conciencia del impulso fundamental de la vida misma. Difiere del arte en que su fin no es una creación artística sino la religión, por la que Nishida entiende el esfuerzo concreto y disciplinado de borrar el yo cotidiano en sus dimensiones intelectual, afectiva y volitiva para llegar a la libertad de actuar espontáneamente de acuerdo con la verdad. Pero de la misma manera que abordó la estética, Nishida elabora la moral en un nivel metafísico, lejos de las cuestiones que normalmente asociamos a la actividad moral.

Lo que Nishida esperaba de una idea de la moral no era ciertamente una declaración de normas concretas, pero tampoco una demarcación de normas más generales sobre las que basar una ética. Su interés por la moral venía acompañado de un interés más amplio, la conceptualización del estado de despertar, por lo que no se preocupó por la formación y la degradación de la conciencia social o individual, ni por la manera en que las costumbres culturales generan o matizan los principios universales. La única cosa que Nishida esperaba fue poder localizar *los orígenes* de la acción moral en la estructura del autodespertar, imitando la pregunta de Kant, pero no su respuesta. Y no se decepcionó a sí mismo.

Recordemos que el primer proyecto filosófico en que se embarcó Nishida fue justamente una historia de teorías éticas. El hecho de que nunca lo acabara, que dejara sólo fragmentos de sus investigaciones en las páginas de *Indagación del bien*, no ha de sorprendernos. Cuando se introdujo en el estudio de los neokantianos, una de sus intenciones era aclarar la distinción

entre hechos y valores, lo que había conducido a Rickert y Cohen a relacionar sus estéticas con cuestiones del amor y de la ética. Otra vez Nishida esquivó ese aspecto de su pensamiento para tratar los valores estrictamente en términos de significado, y no de acción. Los argumentos de *El arte y la moral* fluían por estos mismos derroteros. Finalmente, el «deber» es identificado con lo real, y esta identificación es vista como una función del autodespertar.

Lo más cerca que Nishida estará de hablar de la necesidad de principios morales engendrados en el estado de autodespertar será su afirmación de que una ética concreta basada en ésta no solo sería posible, sino también deseable:

> Cuando nacemos como individuos en una sociedad particular…, el sistema legal de esa sociedad se enfrenta al yo como una autoridad externa que no debe ser transgredida.… Cuando hemos perdido todo respeto por la ley, debemos buscar esa autoridad dentro de nosotros mismos… Una motivación moral que es puramente formal y sin contenido no puede darnos una ley moral objetiva; … no puede más que hacernos caer en el subjetivismo… La conducta moral verdadera, que tiene su fin en sí misma y en la que se une lo interior y lo exterior, requiere algo objetivo creado desde un *a priori* moral.

La objetividad que Nishida tiene en mente no es la que *genera* imperativos específicos o generales, sino la que los *funda*. Él compara ideales morales particulares en una sociedad a la manera en que una especie biológica participa en el gran flujo de la vida para darle forma y hacerla real. Así, el despertar interior de los *a priori* morales es adelantado por ser especificado en el mundo exterior, pero sólo se completa cuando el yo regresa a un estado en que lo exterior ha sido interiorizado. Sin detenerse en los detalles de ese proceso de la exteriorización, Nishida restaura el descubrimiento de la ley moral en el yo como «un ambiente interior en el cual uno hace específica la vida del espíritu».

Lo que finalmente evidencia esta complementación de reflexiones sobre el arte por un lado y la ética por otro es que el nivel de autodespertar logrado en la expresión artística auténtica no es fruto de una carrera artística, sino que es un «deber» que yace dormido en toda conciencia ordinaria, esperando que sea despertado. El yo verdadero es una vocación humana universal; y la negativa a oír y responder es la raíz que propaga la maldad, la falsedad, la fealdad.

17 LA NADA ABSOLUTA. La idea de fundamentar todo el pensamiento en un sólo principio absoluto seguía fastidiando a Nishida, como si una mosca zumbona volara dentro de su cabeza y hubiera sido imposible atraparla.

Aunque los términos «experiencia pura» o «voluntad absoluta» habían desaparecido de su lenguaje, la suposición de un absoluto más allá de sujeto y objeto, y sin embargo cognoscible, seguía inalterable. La sospecha de que ninguna de sus soluciones habían conseguido verdaderamente dislocar al sujeto cognoscente, o desplazarle de su posición ontológica central —en sus palabras, la sospecha de que seguía operando desde un cierto «psicologismo»— hizo más intensa la necesidad de un absoluto para sustuitirlo. Buscó este absoluto volviéndose hacia la religión, lo encontró finalmente en la idea de la nada.

La idea de la nada está íntimamente entrelazada con los cambios que tuvieron lugar en la lógica de Nishida, y de hecho es su uso polisémico del término lo que añade las complicaciones por las que es célebre, y lo que dejó al mismo tiempo la noción abierta a otros posibles desarrollos, como los realizados posteriormente por Tanabe y Nishitani. Sin embargo, dado que las variaciones en esta idea son tan características de los filósofos de la escuela de Kioto, intentaré explicar de un solo trazo cómo Nishida la entendió, antes de ubicarla en un contexto más amplio.

Nishida reconoció que el paso hacia una ontología de la nada estaba desafiando una suposición fundamental de la filosofía hasta entonces. «Creo que podemos distinguir al Occidente por haber considerado el ser como el fundamento de la realidad», declara, «y al Oriente por haber tomado la nada como el suyo». Con eso no quiso decir que entendía la nada como una mera paráfrasis o imagen especular del concepto de ser, lo que hubiera supuesto una mera adaptación de rasgos y funciones con el modelo completamente intacto. Fue más bien una relativización del ser, que entendió como un absoluto indispensable en el pensamiento occidental, para con algo aún más absoluto.

Hay unas cuantas frases sugestivas sobre la nada en *Indagación del bien* que no son incompatibles con la idea más amplia que Nishida desarrollaría más tarde y que, de hecho, tampoco lo son con la ontología tradicional, en la que la nada es entendida como un correlato del ser. Claramente, la razón por la que Nishida comenzó hablar de la nada no fue ontológica, sino que pretendía expresar una negación del yo, o para ser más exactos, del yo establecido como sujeto percibiendo los objetos del mundo. Este yo debería estar «hecho nada» o «anulado» para abrirse a su dimensión más verdadera. La expresión *hacer nada* no suena tan rara en japonés como suena en el lenguaje filosófico tradicional, que prefiere hablar de una simple negación. La alusión al zen, donde la meditación sobre el glifo «nada» y los discursos del

no-yo y de la no-mente son ubicuos, llamó rápidamente la atención a sus lectores japoneses. Nishida no hizo la relación directamente, ya que no era su contexto. Sin embargo, al igual que en el zen, no se trataba de una negación proposicional o racional, sino de una negación construida sobre el esfuerzo disciplinado de prescindir del prejuicio de verse a sí mismo como sujeto colocado en un mundo de objetos.

La transición desde el uso de *la nada* como una expresión de negación hasta la idea de la nada como absoluto metafísico señala un gran paso que no vino directamente del zen, y que ha estado lejos de ser aceptado universalmente en círculos zen. Por su parte, Nishida no la introdujo como una idea zen del todo, ni tampoco como una idea budista en general. De hacerlo, hubiera necesitado una familiaridad mayor con las fuentes clásicas, chinas y japonesas, taoístas y budistas. Le fue suficiente con que la idea fuera característicamente oriental.

Se llama una *nada* absoluta porque señala que no llega a ser ni deja de ser y, en este sentido, se distingue del mundo del ser. Se llama una nada *absoluta* —o la «nada del absoluto»— porque no puede ser abarcada por ningún fenómeno, individuo, acontecimiento, o relación en el mundo. Si es absoluta, lo es precisamente porque no está definida por nada en el mundo del ser que se le oponga. Está «absuelta» de toda oposición que la podría hacer relativa, así que su única oposición al mundo del ser es la de un absoluto para con lo relativo. La negación de sujeto y objeto, o la negación del yo que se establece sobre esta distinción, es relativa, dado que se define en oposición a la afirmación de estas cosas. Esas negaciones no llegan a ser una nada absoluta hasta que no son absueltas de esa oposición definitoria, es decir, hasta que no son vistas como un primer paso en la autodeterminación de la nada del absoluto mismo. Una vez aquí, lo que ha sido negado en el mundo del ser vuelve a ser reafirmado tal como es. En la nada absoluta, dirá Nishida, «la negación verdadera es una negación de la negación».

Ahora bien, llamar a la realidad misma una *nada absoluta* significa que toda la realidad está sujeta a una dialéctica de ser y no-ser, esto es, que la identidad de cada cosa en el mundo está atada a una contradictoriedad absoluta. En otras palabras, la nada no sólo relativiza el «fundamento del ser», sino que relativiza cualquier modelo de coexistencia o armonía que sublima, transciende, debilita o, de otra manera, oscurece esa contradicción. Al mismo tiempo, significa que el ascenso de la nada hacia el despertar en la conciencia humana, el «ver el ser mismo directamente como la nada», es tanto el punto

en el que el yo puede intuirse a sí mismo directamente, como el punto en el que el absoluto llega a ser más plenamente real.

Si la nada comenzó siendo una especie de «idea infinita» intuida en lo profundo del yo, poco a poco se convertiría para Nishida en un principio metafísico propio. Lo llama «lo universal de los universales», pues entiende que es el principio más alto de la realidad, el que relativiza todos los demás universales del pensamiento. La identidad de cada elemento individual es una coincidencia de dos principios limitativos: su propia actividad (la autodeterminación de lo individual) y el hecho objetivo de ser uno entre muchos (la determinación de lo universal). Aunque el tiempo puede entenderse como la formación dinámica del mundo por las dos determinaciones de individualidad y universalidad, el tiempo no provee el fundamento de las dos, y ninguna de las dos determinaciones puede explicar a la otra. El fundamento ha de buscarse en una totalidad que es absoluta en relación a toda determinación, sea del individuo o sea de una multiplicidad. Debe ser como una no-temporalidad en el tiempo, un ahora eterno.

La conciencia no está fuera del mundo para observar todo esto desde un punto de vista superior. Como cualquier otro elemento del ser, está autodeterminada y, a la vez, determinada por lo universal. Respeto a la temporalidad, también, la conciencia es uno entre los muchos elementos del mundo del ser: a la vez *es un proceso* (en cuanto que ocurre en el transcurso del tiempo) y *no es un proceso* (en cuanto que está ubicada en el fundamento permanente y no-temporal de la nada). Al igual que con todas las cosas, así con la conciencia humana, es la nada absoluta la que ha de proporcionar un locus para que la autoidentidad tenga lugar, un lugar que ni el mundo histórico del tiempo ni la conciencia misma pueden proporcionar. Una vez este lugar ha sido establecido como el último horizonte, Nishida puede regresar a la idea del tiempo y verlo, no sólo como parte del mundo de los seres relativos, sino también como una «autodeterminación» de la nada absoluta en el mundo histórico. Es decir, en la contradicción misma del momento presente como continuo con el pasado y discontinuo hacia el futuro, el absoluto de la nada se manifiesta. Al mismo tiempo, Nishida puede regresar a la idea de la conciencia y reconocer que el logro del autodespertar verdadero no termina en la simple conciencia de la realidad como una actividad de la nada, sino que esta autoactualización está expresada paradigmáticamente en la unidad del yo despierto mismo.

18 IDENTIDAD Y OPOSICIÓN. En *Indagación del bien,* Nishida había hablado de una unidad en la realidad que existe antes de que la mente actúe, según el dualismo entre sujeto y objeto, para convertirla en algo inteligible. Con el tiempo, cambió modismos para hablar de lo real en términos de *autoidentidad*. No fue un gran cambio de contenido, sólo de énfasis. Sin embargo, el empleo de la nueva palabra es significativo. Rechazando la idea de un principio de individuación tal y como la encontró en la filosofía occidental —que proporcionaría a cada cosa su identidad y que se basa en la idea de una substancia subyacente en las cosas—, Nishida sugiere que la identidad verdadera de lo individual sólo emerge a través de una coexistencia de elementos opuestos. El dispositivo que establece la identidad por medio de la contradicción hace algo más que criticar nuestra manera habitual de identificar los elementos del mundo con el lenguaje o las ideas que hemos creado para separarlos del ámbito que les sería propio y alojarlos en el ámbito de pensamiento. Este aspecto está seguramente presente, pero no fue el más importante para Nishida. De la misma forma que su idea de la nada se extendió más allá de la lógica hacia la ontología, así también la autoidentidad acabó asumiendo el papel que *substantia* o *hypokeimenon* habían jugado en la filosofía tradicional desde Aristóteles. Por lo tanto, es una *auto*identidad en el doble sentido notado previamente: actúa espontáneamente y apunta a la naturaleza verdadera de las cosas.

Con la introducción de un principio de individuación basado en la oposición, Nishida no quería insinuar un dualismo de principios absolutos en el mundo o innato en la naturaleza de los elementos particulares del mundo. Tampoco quería simplemente relativizar los opuestos desde un punto de vista más elevado, o localizarlos en un proceso dialéctico en donde, a la larga, la oposición quedaría disuelta. La única unidad o principio unificador verdadero que Nishida podía reconocer era aquel que permitiese estar a los individuos, tal como son, el uno con el otro en situación de contradicción *absoluta*. Sólo de este modo puede conocerse su identidad verdadera:

> Como Hegel ha declarado, la realidad es contradictoria, y cuanto más intensa es la contradicción, tanto más podemos pensar en ella como la realidad verdadera. Pues cuanto más profunda y espontánea se vuelve la unidad interna, tanto más incluye la contradicción dentro de sí misma.

Al igual que con todo en la filosofía de Nishida, aquí también todas las cuestiones lógicas o metafísicas responden a la cuestión fundamental de iluminar el yo. No se trata de encontrar un punto de vista que «transcienda» toda oposición, sino más bien de resituarla al nivel de la conciencia, en un punto de vista que denominó de «transdescendencia». En este sentido, el paradigma final de la coexistencia de los opuestos en la realidad no lo encontró en el cosmos, sino en el autodespertar del individuo.

A Nishida, entender la totalidad como una coincidencia o armonía de opuestos le resultaba familiar, pues la idea disfruta en la filosofía occidental de una larga y variada historia. Las oposiciones principales que empujaron a Nishida a introducir una noción semejante en su propia filosofía, como se ve en un ensayo tardío sobre el tema, fueron las oposiciones entre sujeto y objeto, y pasado y futuro. Al principio, se refirió a una «constelación de autocontradicciones», pero más tarde acuñó un término más torpe pero propiamente suyo, el de «la autoidentidad de contradictorios absolutos». Una vez elaborada la idea, la aplicó a una gran cantidad de oposiciones y recurrió libremente a ideas análogas en la historia de la filosofía y en el pensamiento místico para aclarar su significado. Sin embargo, la función más difundida de la idea en sus escritos no viene acompañada por la fórmula, y se manifiesta en la creciente adaptación de expresiones gramaticales que combinan la afirmación con la negación.

Para Nishida, la autoidentidad verdadera no toma la forma de «A es A» sino la de una unidad de contradictorios, así que, como acabamos de ver, «cuanto más contradictorios son los opuestos, tanto más es una autoidentidad». Desde luego, no pretende negar el principio de no-contradicción, sino relativizarlo porque es impropio si lo que queremos es hablar de la realidad. En otras palabras, Nishida no quiere decir «A es no-A», sino más bien algo así como «A-*en*-no-A es A». Para expresarlo con una cierta ingenuidad, la lógica de Nishida tiene todo el aspecto de una lógica de «ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario». Por eso, merece ser estudiada más atentamente, para que no sea rápidamente descartada como un mero galimatías, aunque a veces se acerque a eso. En realidad, no resulta tan difícil de entender.

La conjunción copulativa *«–en»* traduce un glifo chino (generalmente pronunciada *soku* en japonés) de conocida ambigüedad. Sus significados incluyen «es decir», «al mismo tiempo», y también, «o», «inmediatamente» y «como tal». El elemento común a todos ellos es el acoplamiento de dos elementos o atributos, el segundo del cual forma parte del primero

naturalmente y por supuesto. El glifo por sí mismo no indica *es* en el sentido de lo contrario a *no es* y, desde luego, no puede decirse que implique el principio de no-contradicción. Por consiguiente, no hay ninguna razón lingüística que prevenga su uso para unir elementos que en el lenguaje lógico ordinario crearían una simple contradicción.

Nishida no se detiene explícitamente en la lógica del *soku* hasta su último ensayo, cuando la menciona en el contexto de la lógica budista y su idea de la correspondencia inversa, que consideraremos luego. Por ahora, es suficiente señalar que el *soku* que vincula contradictorios no señala el mismo tipo de relación que las lógicas ordinarias, las cuales no pueden expresar sin forzar los elementos en la fórmula «A no es B». Nishida no tuvo ninguna intención de dispensarse con las reglas gramaticales «A no es no-A» y «B es no-A», ambas implicadas en la distinción entre *es* y *no es.* Si lo hubiera hecho, tendría que haber abandonado por completo la argumentación racional. Lo que quiere decir es más bien algo como esto: «A no es simplemente A y, no-A no es simplemente no-A; ni son ambos simplemente dos aspectos distintos de la misma cosa; A es A y no-A es no-A, pero ninguno de los dos es real siempre que los dos no pertenezcan el uno al otro tal como son». Eso le permitirá afirmar que «A transforma B y B transforma A» en virtud de «algo común a ambos».

En este punto puede surgir una cierta confusión al ver que lo que Nishida llama «contradictorios» a menudo tiene más parecido a lo que de hecho podríamos llamar «contrarios» o «correlativos». Afirmación-*en*-negación, continuidad-*en*-discontinuidad, sujeto-*en*-objeto, y ser-*en*-nada son, con razón, copulaciones de contradictorios. No pueden estar presentes en la misma cosa sin ofender, al mismo tiempo, las reglas del discurso lógico. Por otra parte, yo-*en*-otro, muerte-*en*-vida y uno-*en*-multiplicidad, no son obviamente contradictorios pues, se entiende, comparten una base común — como el encuentro humano, la creatividad, la voluntad, la totalidad etc… Declarar que hay una afirmación *al mismo tiempo y tal como es* una negación, o que existe una conexión que es *al mismo tiempo y tal como es* una desconexión, es simplemente decir tonterías. Pero para hablar de la identidad del yo como algo que implica al otro, de la vida implicando la muerte, es ver estos términos como correlativos, cada cual requiriendo al otro y ambos requiriendo un medio o universal para poder entenderse. Es así como funciona la lógica dialéctica, y no hay nada lógicamente «contradictorio» en ello.

La pregunta es, por cuál de las dos optó Nishida. Asombrosamente, parece haber sido por la primera. Ya desde sus primeros escritos Nishida había hablado del mundo histórico como de un proceso dialéctico, pero su idea de la nada absoluta como explicación última de por qué las cosas son y por qué son como son, necesitó de una formulación lógica distinta. La convicción de Hegel de que el ser y la conciencia son finalmente idénticos, el uno desarrollándose desde el otro, yacía en las raíces de su dialéctica. También le permitió dar un paso —si era necesario o no, es otra cuestión— más allá de la mera mediación dialéctica para ver la contradicción lógica como una expresión de esta evolución en acción.

Algo de esto hay también en Nishida. En concreto, su idea de la afirmación-*en*-negación está cortada por el mismo patrón que la conocida idea de Hegel, por la que una negación aclara el significado de una afirmación. La diferencia es que Nishida no se había comprometido a reconocer que la dialéctica obraba en los acontecimientos históricos singulares, como lo hizo Hegel, ni concluyó que *toda* contradicción, sea en las categorías del pensamiento, sea en movimientos sociales, es simplemente la manifestación de una unidad más profunda que les proporciona su realidad. Los ejemplos que Nishida eligió fueron seleccionados por dos motivos: o bien iluminaron la manera en que la conciencia cae en la dicotomía sujeto-objeto y después se levanta de ella, o bien apuntaron a la contradicción básica entre el ser y la nada. Su modo de llevarlo a cabo fue epistemológico en esta primera instancia, ontológico en la segunda.

Epistemológicamente, hablar de la conjunción de contradictorios absolutos llama la atención sobre las limitaciones del lenguaje y de las formas lógicas para expresar el significado total de la experiencia consciente. Como sujeto, yo tomo las *cosas* del mundo como objetos. Me interesa «qué» es esta cosa, y el lenguaje y la lógica me sirven para distinguirla tanto de cualquier interferencia mía como de otras cosas. Pero cuando me fijo en el simple hecho de «que» esta cosa es experimentada, debo liberarme de mi objetividad desinteresada y tener en cuenta la manera en que los significados que se acumulan en la experiencia, a causa del afecto, la voluntad, la memoria, el prejuicio, etcétera, se entremezclan en mi «conocer» lo que esa cosa es. De modo semejante, el «que» de la experiencia requiere tener en cuenta la relación que cualquier cosa tiene con las otras cosas, algo de lo que han de abstraerse los juicios sobre su «qué». Los juicios claros de la afirmación y de la relación se quiebran. Si de la experiencia misma puede decirse que posee

una identidad que incluye tanto al experimentador como lo experimentado, entonces su identidad desborda las reglas del lenguaje.

Decir que el lenguaje es inadecuado no quiere decir que la formulación de la identidad de eso «que» como una autoidentidad de contradictorios absolutos es mejor, por ejemplo, que la expresión poética o artística, donde la realidad puede fluir sin seguir modelos de afirmación o negación, continuidad o discontinuidad. La razón que justifica la fórmula ha de buscarse, pues, en otro sitio.

El segundo motivo, el ontológico, se funda en un principio metafísico, según el cual si cada cosa relativa que *es*, al mismo tiempo *está* ubicada en la fundación absoluta de una *nada*, entonces su identidad es *automáticamente* una coincidencia de lo relativo y lo absoluto. Aquí se aclara el punto central de la fórmula de una autoidentidad de contradictorios absolutos: la autoidentidad no es un realce de un elemento de la realidad o un atributo, sino simplemente un modo de afirmar el hecho de que, si cada cosa tiene una identidad propia no es debido a algo interno —a un principio sustancial—, sino que se basa en la localización del mundo relativo del ser en un absoluto de la nada.

Estas dos motivaciones no son paralelas sino concurrentes. Cuando vimos a los contradictorios y a los contrarios coincidir en el mundo del ser, vimos cómo la conciencia y el lenguaje tienen problemas para acceder a los hechos crudos de la experiencia tal y como se nos presentan; al mismo tiempo, los vimos como un microcosmos de la dialéctica última del ser y la nada. Al fin, la forma lógica de la autoidentidad de contradictorios absolutos es otra versión del prototipo de la conciencia humana en su reflejo de cómo es la realidad.

19 EL MUNDO HISTÓRICO. El lugar que Nishida concedió a la historia es una de las dimensiones más débiles de su pensamiento, lo que se hará más evidente cuando se dedique a cuestiones de filosofía política. Como en ningún momento hace una exposición detenida de su posición, hay que reensamblar comentarios y alusiones acerca de la historia, dispersos a lo largo de todos sus ensayos.

Por lo general, Nishida habla de la historia como «el mundo histórico». El término es revelador. Su preocupación final no es tanto la sucesión de acontecimientos, cuyo despliegue nos da nuestra idea concreta de la historia

como un transcurso del *tiempo*, sino el *lugar* metafísico que ocupa la historia. El mundo histórico puede verse entonces como una totalidad que se relativiza si se ubica en un contexto más amplio de lo que «expresa», a saber, el de la autoactualización de la nada absoluta. Éste no es un salto intuitivo que Nishida da de repente, sino una paulatina y paciente construcción de una idea de la historia del mundo del ser, que a su vez ha de ser desconstruida para penetrar en su verdad más profunda.

El mundo histórico es definido por su continua transición «desde lo hecho hasta lo que está haciéndose», esto es, desde lo que ya se ha acabado hasta lo que está todavía en proceso. Pero Nishida no lo considera desde el punto de vista de los resultados acumulativos —por ejemplo, del avance y retirada de las civilizaciones, los progresos tecnológicos, etcétera—, sino desde el punto de vista de la conciencia individual atrapada en el tiempo, siempre con un pie puesto en el pasado y el otro poniéndose en el futuro. La dimensión concreta se manifiesta a través de lo que llama «el cuerpo histórico», que básicamente es una extensión natural de la idea del cuerpo, como mediador entre la conciencia y el mundo en la intuición activa, hacia la función de un mediador de la historia. Esta función tiene una doble orientación: el cuerpo hace concreta la vida histórica, mientras que el mundo histórico proporciona al cuerpo un espacio en el que obrar. En fin, el cuerpo histórico sirve para realzar el despertar del yo o, como dice Nishida, «para dar fundamento al yo en las profundidades del cuerpo». Estas dos funciones contrarias del cuerpo son experimentadas por el yo como una lucha, entre las determinaciones del ambiente concreto en que uno está situado, y el deseo de liberarse de ellas, de superar lo que ha sido creado y crear algo propio.

En esta atadura del mundo histórico a la conciencia humana, Nishida subsume la historia del mundo natural, que en sí mismo no es consciente del proceso, en la búsqueda personal del yo para un significado más profundo. La conciencia del momento presente, en consecuencia, disfruta de una posición privilegiada en la historia, una vía media dialéctica entre los hechos del pasado y las posibilidades del futuro. La forma que el tiempo parece otorgar a la historia es sólo la superficie de una *sin forma* subyacente, una nada absoluta que se expresa en el mundo y que la conciencia reconoce en un autodespertar que ha superado la consciencia del yo ordinario. Así es como entiendo a Nishida cuando define el tiempo del mundo histórico, análogo al tiempo en general, como «una determinación que es al mismo tiempo una negación de la determinación».

Nishida, por consiguiente, no ve que la contradicción entre pasado y futuro quede superada con el avance de la historia, sólo para ser continuamente regenerada de nuevo. La cuestión básica de la filosofía de la historia es, para Nishida, cómo unificar las contradicciones del tiempo y cómo unificar todos los seres sujetos a ellas —es decir, darle a la historia su autoidentidad «como una contradicción absoluta de lo uno y lo múltiple». Y la única manera de responder a esta cuestión es trascender la temporalidad. Por eso, no le interesa tanto la manera en que el pasado y el futuro pueden entenderse para coexistir en los mismos acontecimientos y condiciones del presente, como localizar el punto de un ahora eterno que revelaría la identidad verdadera del tiempo y de la historia. De este modo, la temporalidad del tiempo es reubicada en la trascendencia del presente, el locus de un proceso más fundamental de la autodeterminación de la realidad. Así ha de entenderse a Nishida cuando dice que el autodespertar del presente es «una autoidentidad contradictoria del tiempo y del espacio».

De este modo, Nishida pudo «localizar» el mundo histórico en su fundamento metafísico y, al mismo tiempo, conservar la temporalidad del mundo histórico, no como un rasgo inherente de las cosas del mundo, sino como una relación percibida entre lo que las cosas han sido y aquello en lo que se están convirtiendo. La naturaleza esencial de la historia no debe buscarse en el curso de los acontecimientos temporales, sino en el fundamento de todo en la nada.

Esta concepción del tiempo y de la historia se adecúa bien a su idea del conocer las cosas tal como son a través de *volverse* ellas. Este conocimiento verdadero tiene lugar en un locus que está en el fundamento de su historia y no en la temporalidad de su devenir propio. Así, cuando pretende que uno necesita *volverse* un bambú para llegar a *conocer* qué es un bambú, está hablando del conocimiento de la naturaleza interna del bambú, no de su historicidad. Para liberarse del apego a la distinción sujeto-objeto, Nishida ha de hacer caso omiso del hecho de que las cosas y las mentes que las conocen tienen una historia. En otras palabras, lo que uno podría aprender de un bambú por *cultivar* un bambú, desde el brote hasta la planta adulta no es más que un conocimiento relativo de un objeto histórico por un sujeto histórico. El foco de Nishida fue el ahora eterno del bambú, que puede ser intuido sólo si uno se aleja del tiempo y se sitúa en un locus fuera del tiempo. La suposición era que, una vez que se había visto el mundo desde este locus, uno podría contemplar el mundo del devenir histórico con una compenetración renovada

y más profunda. Sin embargo, Nishida no tendrá éxito al incorporar este aspecto en su filosofía.

Es difícil juzgar lo dicho hasta ahora, pues Nishida parece flotar a una altura bastante por encima del mundo histórico, tal y como lo entendemos normalmente. Aún así, se ató una cuerda al tobillo, y fijó el otro extremo en un lugar muy concreto de la historia, a saber, la tradición viva de la cultura japonesa. Dejaremos los detalles de sus comentarios para después. Por ahora, es el armazón histórico en el cual colocó esas reflexiones lo que nos interesa.

La brecha que Nishida había dejado entre el fundamento metafísico del mundo histórico en la nada absoluta y los acontecimientos actuales que caracterizan el mundo, tal y como lo vivimos, era demasiado grande como para cruzarla de un solo salto. Surgen tal número de preguntas en el cambio de enfoque hacia el autodespertar del yo y el análisis de las estructuras del cambio histórico que, tal como el mismo Nishida era consciente, resulta imposible abordarlo todo de una vez. Al mismo tiempo, la exigencia de un compromiso más arraigado en el presente le dejó poco margen para dar un paso estudiado y definitivo. Tras una cierta vacilación, la respuesta de Nishida fue saltar sobre la brecha y lanzarse directamente a comparaciones muy genéricas sobre la historia del Oriente y la del Occidente, con la esperanza de acercar su pensamiento a un campo por el que no había transitado todavía, el de la conciencia social.

Los griegos, según Nishida, veían el tiempo histórico como una sombra formada por las ideas eternas, que desembocaba en el presente desde el pasado. El cristianismo en cambio desarrolla una visión de la historia orientada hacia el *eschaton*, donde el presente desemboca siempre en el futuro. La cultura oriental de Japón se aleja de ambas, y observa en la historia una simbiosis de pasado y de futuro, de aquí y de ahora, que hace al tiempo fluir en ambas direcciones. En este sentido, su imagen de historia subsume los opuestos dialécticos de las culturas griega y cristiana.

Pese a que, obviamente, las tres culturas han desarrollado una pluralidad de perspectivas respecto a la historia, como punto de partida para abordar la interacción de modos de pensar culturales resulta bastante interesante. Ahora bien, dado que el proyecto general de Nishida es introducir ideas orientales en la filosofía occidental justo a partir del punto en que esta última deja de describir la realidad, la realidad tal y como es experimentada, es natural esperar que nos ofrezca alguna declaración al respecto. Se esperaría, además, que sea una declaración sobre modos de pensar y, desde luego, del mismo nivel de abstracción que el resto de su filosofía. En lugar de eso, la mejor

conexión que nos ofrece es la sugerencia de que «el punto de contacto entre las culturas del Oriente y Occidente puede buscarse en Japón». Por lo demás, su discusión del mundo concreto se limita a la actualidad política y cultural de Japón y *sólo* de Japón. En una palabra, el mundo vivo de la historia se equipara a cuestiones del espíritu japonés vivo, del emperador, del cuerpo político nacional, del papel de la cultura japonesa en Asia, etcétera.

En este contexto, sus alusiones a la filosofía occidental se limitan a comentar su incapacidad para captar la esencia de la mente oriental y japonesa. De esta manera, su filosofía aterriza en un modo de discurso que parece presentarla como una justificación de la realidad de su país, en un momento concreto. Fue un paso realmente desafortunado. Más aún, agravado por el hecho de que la pregunta moral, otrora tratada muy abstractamente en su pensamiento, aparece inesperadamente aquí en forma específica: la nación, por ejemplo, es vista como el fundamento de «la realidad moral». Trataremos este paso más adelante. Por ahora, debería decirse algo sobre esa naturaleza abstracta de su idea de la moral.

En principio, la nada de Nishida no tiene la naturaleza espiritual de un Dios que trasciende el mundo histórico, aunque en asuntos morales se muestra más alejada de ese mundo que la propia ontología cristiana. Esta cuestión preocupará más tarde a Tanabe y a Nishitani. Sin embargo, el problema no está en la idea de la nada absoluta como tal, sino en cómo Nishida veía la historia y por lo tanto, en la deshistoricización de la moral en su propia filosofía.

Nishida ve una contradicción fundamental entre forma y contenido en la composición del yo moral. Por un lado, tenemos el ideal moral al que el individuo aspira —la forma— y por otro, la realidad de la imperfección del individuo —el contenido. Cuanto más es consciente uno de su propia imperfección, tanto más brilla el ideal. El conflicto acaba ocasionando un tipo de ruptura en el interior del yo que luego se abre a la conciencia religiosa. Según piensa Nishida, esta contradicción puede quedar relativizada si la angustia moral, y el yo que la sufre, consiguen elevarse en un absoluto donde no hay ni bondad ni maldad, ni pecado ni ideal —sólo la nada. Esto, para Nishida, es la esencia de la experiencia de «la salvación». De este modo, la moral es desviada fuera del mal en el mundo y resituada en la conciencia del mal en el yo. Y con eso, las imperfecciones del mundo se dejan a la historia, donde han de resolverse.

Esta es una de las pocas veces en que Nishida entrelaza ejemplos del zen para ilustrar sus comentarios, reconfirmando el hecho de que la

responsabilidad moral hacia el mal concreto en la historia ha sido, tradicionalmente, el talón de Aquiles del zen. Con mi crítica no pretendo culpar a Nishida sencillamente porque no enfocó su pensamiento filosófico de otra manera. Lo que quería indicar es que uno no debería esperar demasiado de Nishida en cuanto a problemas éticos e históricos y, al mismo tiempo, que hay de sorprenderse por el hecho que se hubiera lanzado a la arena política armado únicamente con una filosofía centrada en la expansión y el despertar de la conciencia y no, como uno esperaría de una filosofía política, en la localización de las raíces de los prejuicios y las injusticias.

20 LA LÓGICA DEL LOCUS. El primer tratado de Nishida sobre la lógica del locus apareció en 1926. A diferencia de las otras ideas de Nishida, anteriores o posteriores, ésta actuó como un imán que atrajo para sí al resto e iba creciendo en su poder de atracción, aunque no en más claridad de definición, hasta su último ensayo. Sin ninguna duda esta idea, más que cualquier libro o ensayo particular, representa la culminación del pensamiento de Nishida.

La idea en sí misma no es especialmente complicada, ni puede decirse que significara una especie de ruptura en su pensamiento. De hecho, había hablado de un «locus de la voluntad» desde 1919, y el término *locus* aparece varias veces en *El arte y la moral*. Pese a que en ningún momento tuvo un carácter técnico, Nishida la aplicó un poco como se aplica la idea de «campo» en la física, aunque usara otra palabra. Lo que está claro es que con ella no quiere indicar ni algo temporal ni algo espacial, sino sólo el «punto» abstracto en que una actividad «tiene lugar».

De cualquier manera, el uso filosófico del término supuso una reorganización de todo su pensamiento. Como hemos visto, hasta ahora su filosofía solía girar en torno a un principio metafísico absoluto (la experiencia pura, la voluntad, o la nada), a un modo ideal de la conciencia (la intuición activa o el autodespertar) o, a una combinación de los dos (la autoidentidad en la contradicción absoluta). La lógica del locus trastoca todo el esquema. No apunta a un ideal particular, a un principio o, a una actividad, sino más bien al esquema general para «localizar» todas estas cosas. Nishida mismo declara que el descubrimiento le ayudó a

> asirme a algo que desde hace mucho tiempo yacía en el fondo de mi manera de pensar, la transición de un voluntarismo tipo Fichte a un tipo de intuicionismo que diera a la intuición una orientación y

un contenido diferentes al intuicionismo tradicional. Mi meta no es pensar en la línea de algo basado en la intuición de una unidad entre sujeto y objeto, sino ver el obrar de todas las cosas que existen como sombras que reflejan el yo dentro de un yo que se ha anulado, un tipo de ver sin vidente hasta el fondo de todas las cosas.

Lo que Nishida nos viene a sugerir aquí es que entendamos la imagen de la caverna de Platón al revés. En vez de considerar la liberación de la ilusión como un dejar la penumbra de una ignorancia encerrada en sus mismas opiniones, donde el mundo sólo puede aparecer como sombras bailando en el muro, por el brillante sol de la realidad donde las cosas pueden ser vistas como son, Nishida busca un punto de vista por el que el sujeto, ubicado firmemente en la luz del mundo real y objetivo, se manifiesta como una ilusión que puede ser quebrada y penetrada sólo en virtud de negar el yo y examinar todas las cosas moviéndose en el mundo como sombras del yo verdadero y despertado. No se trata, pues, de un punto de vista por el cual ver las cosas del mundo claramente, con el fin de confirmar o refutar la verdad de nuestras ideas sobre ellas, sino de renunciar a ese punto de vista del sujeto claramente vidente frente a objetos claramente vistos, a favor de un punto de vista por el que el yo puede encontrar la verdad de sí mismo reflejado en todas las cosas tal como son. La lógica del locus, podríamos decir, en un intento por explicar el proceso por el cual el primer punto de vista se abre al segundo, por *dislocar* el yo ordinario de su morada aparentemente fijada en un paisaje de sujetos y objetos y *relocalizarlo* en su paisaje verdadero que, como el fondo en la pintura oriental mencionado anteriormente, es una nada absoluta.

Muy probablemente, la lógica del locus se le ocurrió a Nishida en el orden inverso en que la presenta. Comienza por la idea de una última morada para el yo verdadero, pero es explicada en términos de un proceso de elevación espiritual. En la iluminación del yo despertado, el yo del conocimiento ordinario se revela como un tipo de centro ficticio de la actividad consciente. Todo conocimiento empírico, escribe Nishida, comienza en el sentido más básico de algo que «se me vuelve consciente». No es que primero exista un yo establecido que mira el mundo por encima, como un elemento superior a los otros, y se lo apropie por su percepción y juicio. Más bien, el yo pertenece totalmente y desde el principio al campo de la experiencia. No es un tipo de «punto» organizativo centrado en la conciencia, sino el «acontecimiento» de llegar al despertar de la realidad. Nos acercamos mejor al hecho de este acontecimiento cuando decimos «se me ocurrió la idea» que cuando decimos «yo tuve la idea». En otras palabras, no es que yo soy despertado o que la

conciencia me pertenece a mí, sino que el que despierta soy yo y que yo pertenezco a la conciencia.

Esto coloca al yo en una posición más bien ambigua, si es que no contradictoria. Si el yo es de hecho el autodespertar de una experiencia, debe ser afirmado. Al mismo tiempo, ya que el yo por sí mismo no tiene ningún significado, debe ser negado. Aquí tenemos el prototipo de la lógica de autoidentidad en la contradicción discutida arriba. El yo es yo porque a la vez es no-yo. Es, puede decirse, un «yo-*en*-no-yo». Lo importante no es el modismo con que se expresa, sino el hecho de que advierte que, siempre que hablamos del sujeto consciente, desde un punto de vista estamos abstrayendo sólo una parte de un acontecimiento más amplio que, desde otro punto de vista requiere la negación del yo que hace la abstracción.

Dado que el sentido del yo es derivado del estado de autodespertar y no es el primer motor de este estado, es posible hablar del autodespertar como si se extendiera fuera del yo individual hasta incluir el autodespertar del mundo mismo, lo que ya hicimos notar arriba cuando hablábamos de la relación entre la conciencia subjetiva y la autodeterminación de la nada absoluta. Como Hegel, Nishida se separa de Kant por considerar la «cosa en sí» no como el misterio escondido de la realidad al que el sujeto preestructurado sólo puede acercarse asintóticamente, sin llegar a alcanzarla nunca, sino más bien como un hecho de la realidad, una parte de cuya dinámica consiste en estructurar el sujeto. En todo caso, dada la naturaleza derivada del *yo*, sería más exacto hablar del yo no como una entidad preexistente sino como un locus de actividad.

En un modelo de círculos concéntricos, Nishida da una serie de pasos que conducen, desde el yo dominador, que juzga el mundo fenoménico de forma y materia, hacia un yo humillado por la reflexión sobre su propio trabajo y las limitaciones del lenguaje, y desde allí a un yo desencantado de su propia subjetividad por despertar a sí mismo como el objeto de las cosas que conoce; finalmente, llega al verdadero yo que ha despertado a sí mismo como una instancia del autodespertar de la realidad misma, es decir, a una nada absoluta manifestándose en la experiencia inmediata del mundo tal como es. El mundo es afirmado radicalmente sólo si se ubica sobre este último fondo. Entonces, el despertar deja de definirse respecto al ser y pasa a definirse respecto a la nada.

En las palabras de Nishida, este proceso concluye cuando uno «se sumerge en el fondo de la conciencia misma». Es una conversión del yo ordinario en una nada para volverse lo que Nishida denomina «la conciencia

en general», tomando prestado un término de Kant utilizado en un contexto diferente. De esta manera, pinta el locus de la nada no sólo como un fondo, sino como un fondo sobre el que todo reaparece en primer plano, en su relieve más claro. Su misma formulación es recóndita pero concisa:

> Lo general transdesciende hacia abajo hasta el fondo de lo general, y lo inmanente transdesciende hacia abajo hasta el fondo de lo inmanente, y el locus hacia el fondo del locus.

Aquí de nuevo, vemos cómo Nishida hace de la conciencia el prototipo para la ontología en general. El locus de sujetos y objetos es la predicación lógica; el locus de la predicación lógica es la conciencia; el locus de la conciencia es el yo verdadero que ha despertado plenamente, donde el mundo del ser reaparece sobre el fondo de su propio locus último, la nada. Nishida habla de este proceso como una progresión «desde el obrar hacia el ver» (y éste fue justamente el título del volumen en que describe detallamente por primera vez su lógica del locus). Es un proceso que cuestiona el trabajo de reflexión que trata de conocer la realidad por relocalizar los objetos del mundo en juicios proposicionales, rechaza el absolutismo aparente del yo obrante como relativo, y finalmente conduce a la conciencia de lo que subyace al mundo y a nuestro obrar en él. Es un movimiento perspicaz que aclara el locus ordinario del yo, nos permite penetrarlo y llegar hasta el abismo del verdadero absoluto de la nada, oscuro e impenetrable al ojo del ego.

Anteriormente Nishida había intentado definir la culminación del ser en la nada por medio de la idea de la intuición activa. Ahora reconoce que el ser es siempre un «estar localizado» y que esta localización es sólo finita. Es decir, es en sí mismo un locus dentro de un locus que, finalmente, no es un locus sino un horizonte infinito: la nada absoluta. La calificamos de *absoluta* no sólo porque no está «localizada», como todas las cosas del mundo del ser y de la conciencia, sino también porque todo conocimiento alcanzado en cualquier otro locus es relativo al reconocimiento que ese conocimiento mismo encuentra respecto a su propio terruño en la nada.

La imagen de Dios como un círculo cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna —una idea de origen gnóstico-alquímico que Nishida había descubierto en el Cusano— le fue realmente muy útil para expresar el locus de la nada absoluta en que concluye su lógica. Cada realidad concreta de la conciencia es circunscrita como un mundo, que resulta no ser más que un microcosmos dentro de un mundo más amplio y, así sucesivamente, hasta llegar al macrocosmos del autodespertar, que se revela

entonces como un punto abriéndose infinitamente en todas direcciones y ubicado en el locus de todos los locus, la nada absoluta. Todo lo que existe, entonces, está colocado a horcajadas entre dos lugares contradictorios: *está* en el mundo del ser y *está* en el mundo de la nada. Este estar a horcajadas es su autoidentidad, una unidad de los opuestos.

21 SUJETO, PREDICADO Y UNIVERSAL. Tendremos la clave para adentrarnos en los textos de Nishida sobre la lógica del locus cuando entendamos cómo retoma la dialéctica central de la intuición activa —entre el sujeto como la reflexión mental y el objeto como el mundo intuido—, reestructurándola en función de las relaciones entre el sujeto y el predicado gramaticales, en los juicios que se da esta colaboración entre el yo activo y el mundo intuido.

Quizá el mejor punto de partida sea su idea de lo universal. Básicamente, puede decirse que Nishida usa la idea de lo universal en tres sentidos. Primero, tiene el sentido lógico ordinario de un atributo o una relación que es compartida por varios individuos y que permite que sean agrupados como una clase. Esto no es más que una taxonomía racional, necesaria para hablar sensatamente. En segundo lugar, lo universal indica una potencialidad que es actualizada en individuos. Aquí la insinuación es más metafísica, pues viene a decir que las cosas concretas que encontramos en el mundo están limitadas en cuanto a su devenir y que, al identificar estas limitaciones, conocemos algo sobre cómo estas cosas, y el mundo en que se sitúan, están construidas. En ninguno de estos dos sentidos Nishida quiere decir que lo universal es «real», o que «exista» siempre que no se incorpore en un ser individual del mundo temporal. A este nivel, sólo en un sentido metafórico podemos afirmar que un universal determina a lo individual por proporcionarle una u otra cualidad o atributo particular o, que lo individual determina lo universal, al proporcionarle una actualidad en el mundo.

Pero hay un tercer sentido de lo universal, uno que es derivado de estos dos y que le resultó a Nishida mucho más estimulante: la idea de que lo universal se determina a sí mismo. Ahora sí que lo universal se ve como algo real que funciona para dar forma a los propios elementos del mundo. Si cada cosa real es concreta y determinada, lo es porque es la expresión de una realidad mayor en formación: lo universal. La identidad de un individuo, su

autodeterminación, es al mismo tiempo la manifestación de la autoidentidad de lo universal determinándose a sí mismo a través de lo individual.

En seguida surge una pregunta: cómo relacionar estas dos autodeterminaciones y cómo explicar el hecho de que no están nunca en un continuo desacuerdo la una con la otra. La terminología de la autodeterminación estaba presente en los escritos de Nishida de una etapa temprana. Pero sólo con la formulación de la lógica del locus pudo aclararse este acertijo fundamental.

Si combinamos la idea de un universal activo y autodeterminante que obra detrás del tiempo histórico con los dos sentidos más lógicos de lo universal mencionados arriba y, dada además la línea general de la lógica del locus, tal y como la hemos explicado anteriormente, desprende otra idea. De la misma manera que hay clases dentro de clases (la clase de tulipanes rojos en la clase de tulipanes, la clase de tulipanes en la clase de flores, la clase de flores en la clase de plantas y, así, sucesivamente), también pueden haber universales autodeterminantes abarcados por universales autodeterminantes aún más abarcadores. De hecho, vimos que Nishida habla de la historia, la sociedad y el individuo como modos de autodeterminación. Y si hay una clase de todas las clases —es decir, una clase de las cosas que son reales— entonces debe haber un universal de todos los universales —es decir, una realidad última que lo determina todo, a la vez que se determina a sí misma. La transición de una clase a otra fue justamente aquello que Nishida trató de captar con su lógica del locus, localizando los universales dentro de los universales y llegando, finalmente, a localizarlo todo en la nada absoluta.

Ésta fue la visión básica de Nishida de cómo la realidad «obra» para que sea lo que es y de cómo obra para aparecer de la manera en que aparece a ojos de la conciencia humana. La lógica del locus provee así un puente desde el obrar hasta el ver que es, al mismo tiempo, un puente entre la intuición de la realidad tal como es y el juicio lógico, que constituye la reflexión racional sobre esa intuición.

El lenguaje puede parecer a veces desesperadamente enredado, pero con las ideas básicas a mano es posible desenmarañarlo y llegar a un sentido general de lo que Nishida quiere decir. Este pasaje típicamente difícil puede sernos de utilidad:

> Los individuos pueden ser considerados como la autodeterminación de un universal. Además, lo individual mismo puede verse como un universal que se determina. Pues en la lógica de lo concreto, cada individuo es un universal y cada sujeto un predicado. Todo lo que es real tiene este tipo de estructura lógica. En este sentido, puede pensarse que la unidad dialéctica posee en sí misma su propia identidad, al ser una autoidentidad.

En la lógica aristotélica, observa Nishida, la idea de una sustancia subyacente que da a los individuos su identidad es expresada a partir de algo que existe en el interior del sujeto, algo que impide que «el sujeto se convierta en un predicado». Del tulipán puedo decir que es rojo o azul, que es lacio o fresco, que florece en un campo o que ha sido cortado y metido en un florero. Estos son todos atributos del tulipán, pero el tulipán mismo no puede convertirse en un atributo de cualquier otra cosa. Desde luego, la autoidentidad está en una situación de ambivalencia respecto a lo universal. Lo determina y al mismo tiempo queda determinada por él, siempre subordinada a las clases más amplias de las que permanece como miembro. Por lo tanto, si bien el sujeto que no puede convertirse en un predicado puede pensarse como la sustancia sólida de la que el mundo está hecho, «en la forma tradicional del juicio, el predicado que no puede convertirse en un sujeto se piensa como un marco más amplio que el del sujeto».

Nishida pone este modo de pensar patas arriba, sugiriendo que necesitamos una lógica que permita que un sujeto se convierta en predicado, y que el predicado universal se convierta en el sujeto final. Si no lo hacemos, la idea misma de individuos determinándose a sí mismos y, en el proceso, siendo la autodeterminación de un algo fuera de ellos, se cae hecha pedazos. El texto continúa de la siguiente manera:

> Que algo posea su propia identidad no quiere decir que sea únicamente una cosa, que sea simplemente un sujeto que no puede convertirse en un predicado. Si lo fuera, no sería más que una asíntota o un centro sin radio —en una palabra, no habría ningún punto donde asirlo. Para ser idéntico consigo mismo, además de ser un sujeto que no puede ser un predicado debe ser un predicado de sí mismo; el individuo se debe determinar a sí mismo en la manera de una predicación. O para expresarlo a la inversa, el predicado se convierte en el sujeto a fin que el sujeto se determine a sí mismo en la predicación.

Obviamente, los sujetos no pueden convertirse en predicados en los juicios normales, o la gramática se desintegraría en la contradicción de no tener sobre qué hablar: una ristra de atributos sin ningún sitio en que ubicarlos. Nishida no niega esto. Lo que quiere decir, como explicamos arriba, es que el locus de juicios normales, donde los universales son aplicados a cosas fijas para clasificarlas, no nos pone en contacto con lo que *realmente* está aconteciendo en la realidad. Hemos de trascender este tipo de lógica y llegar a un punto de vista donde esa lógica entera pueda ser vista como predicado de otra actividad más cercana a la realidad. Este lugar es el locus de la conciencia, que no es un simple espejo de la realidad sino una forma de captar la realidad y obrarla. Ver un elemento individual del mundo colocado en la conciencia es, en este sentido, ver su identidad no como una

substancia independiente, sino como dependiente de una conciencia que predica a las cosas su identidad. El «sujeto» que llamamos individuo consciente, por ello, hace predicados de esos «sujetos» que llamamos individuos. En los términos de Nishida, el sujeto consciente es lo universal de esos sujetos lógicos, y esto es *su* identidad.

Por otra parte, ya que la conciencia puede descubrirse en el acto de obrar racionalmente, su autoidentidad es su propia obra en un sentido más pleno que, por ejemplo, en el caso del tulipán. No sólo puede atribuir la autoidentidad a las cosas que intuye fuera de sí mismo (esto es, hacerlas sujetos de una predicación), sino que, puede hacer de esos mismos juicios, sujetos de una predicación.

Ésta es la esencia de la autoconciencia, en donde el sujeto («este tulipán») del cual algo es predicado («es rojo») puede en sí mismo ser visto como un predicado de la conciencia. Por captarse a sí mismo en el trabajo, la autoconciencia se identifica a sí misma —es un individuo que se determina a sí mismo y *reconoce* que lo está haciendo. Ésta no es simplemente la autoconciencia de un yo que reflexiona sobre sí mismo, sino de un yo que se ha despertado a sí mismo como medio por el que proporciona su identidad a los individuos. No es simplemente una unidad cerrada en sí misma, sino un locus en el cual el mundo logra un tipo de unidad. Es, en las palabras de Nishida, un «dialéctico universal», en el sentido que provee el ambiente o «locus» para que tanto los universales del juicio como los individuos concretos interactúen, de tal manera que se vuelvan reales. Es la *noesis* (el proceso cognitivo) del *noema* (lo conocido).

Pero todavía no hemos llegado al final, pues, si termináramos aquí, los universales no serían más que un tipo de conciencia subjetiva, lo que nos dejaría en un idealismo, si no un solipsismo, en que el principio absoluto de toda realidad sería el sujeto pensante. Nishida da otro paso: relativiza este universal respecto a un universal aun más elevado y abarcador. Resume este paso:

> Ésta no es la autoidentidad verdadera, ya que retiene el sentido de ser «una cosa» más. La autoidentidad verdadera no puede ser considerada ni como un simple universal (sujeto) ni como una simple individualidad (predicado). Debe ser algo que puede pensarse al mismo tiempo como una línea recta y un círculo —es decir, una nada absoluta.

En cuanto la conciencia proporciona a las cosas su identidad, puede ser llamada el locus universal de esas cosas. Pero al mismo tiempo, ya que existe sólo encarnada en las personas individuales que son atribuidas, no puede ser el locus universal de su propia identidad. Por consiguiente, la *auto*conciencia

es intrínsecamente contradictoria y asintótica, semejante a un espejo reflejando un espejo, o una línea recta circular. El único locus en donde esta contradicción final y absoluta de la conciencia puede ser resuelta para producir una identidad sería una autoconciencia sin un yo, un ver sin vidente, un despertar que sería a la vez espontáneo y autodeterminaría todo lo que existe —es decir, sería la localización del yo en la nada absoluta. En cierto sentido, esta nada puede verse como una negación del ser, del mismo modo que cualquier clase que envuelve otra clase es al mismo tiempo una negación de la ultimidad de lo que envuelve. Pero la nada absoluta no es sólo una negación de la ultimidad del contexto de la conciencia. Es en sí mismo la última clase de todas las clases, el contexto de todos los contextos o, como dice Nishida, lo «universal de todos los universales». Es un absoluto y una nada —un predicado que nunca puede convertirse en un sujeto.

La agregación del sujeto y predicado gramaticales en el cuadro hace aumentar geométricamente el número de formas en que la idea de la autodeterminación de lo universal puede ser parafraseada. Uno casi puede abrir al azar los ensayos de Nishida escritos después de su introducción de la lógica del locus y descubrir aquí o allá una nueva mezcolanza de los ingredientes. Al mismo tiempo, aún en una manera algo intrincada, ayuda a relacionar su idea de autodespertar como un ver sin vidente, con la idea de que este modo de ver es la autoexpresión de la nada absoluta en el mundo histórico del ser, que proporciona a las cosas sus identidades individuales y, al pensamiento racional, su lugar legítimo en el esquema de la realidad.

22 EL YO Y EL OTRO. En la teoría de la intuición activa, se recordará, el cuerpo fue presentado como el punto de contacto entre el yo y el mundo, pero el problema de los otros yoes fue pasado por alto. Es evidente que la noción de cuerpo, como la idea de la intuición activa de por sí, no era suficiente para captar este ingrediente importante de la relación entre el yo y el mundo: el hecho de que existen otros centros de conciencia, con cuya interacción sale a la luz más conocimiento del yo propio. La lógica del locus contribuyó a presentar de nuevo la cuestión, y a colocarla en la filosofía general de Nishida.

El autodespertar, en cuanto conciencia de la verdadera identidad de la persona individual, no puede establecerse en simple oposición a otras personas; esto volvería a introducir por la puerta trasera la dicotomía de sujeto

y objeto. Debe haber un sentido de la autoidentidad en que el yo y el otro han de dejar de ser simplemente dos. La idea de la identidad-*en*-oposición y del locus último de la nada absoluta nos permitirán encontrar este sentido.

«¿Qué es este yo nuestro? ¿Qué es el mundo real en el que este yo nace, en el que actúa y en el que muere?» La pregunta de Nishida es ahora más profunda que aquella pregunta por la relación entre el yo y el mundo que yacía tras su noción de la intuición activa. Está preguntando sobre la identidad, o el locus, de los elementos mismos de esa relación. El fundamento común del yo y el mundo ya no será simplemente la realidad mediada por el cuerpo, sino la realidad como el locus de la nada absoluta.

Esta pregunta es tratada en un libro de 1932 titulado *Yo y tú*, que debería ser leído como continuación de un ensayo completado unos cuatro meses antes, «El amor del yo, el amor del otro y la dialéctica». Desde el principio está claro que el acercamiento de Nishida será sumamente abstracto, ya que no era su intención hacer una reflexión sobre el encuentro interpersonal y sus implicaciones filosóficas, sino más bien localizar ese encuentro en su lógica del locus. Su reflexión no deja tras de sí ninguna idea o ningún concepto nuevos, sino que es reabsorbida en la categoría general del amor religioso, que fue su origen. De hecho, la idea del amor como una manifestación de la nada absoluta que sólo puede tener lugar entre personas surge tan inesperadamente en el pensamiento de Nishida y desaparece en categorías familiares, tan pronto y casi sin dejar huella en sus escritos posteriores, que se hace difícil pensar en la relación yo-tú como una pregunta filosófica central en el pensamiento de Nishida. Las nuevas ediciones del libro en Japón y las traducciones a otros idiomas nos señalan que, al fin y al cabo, conserva su interés, aunque en definitiva desarrolle ideas anteriores y no avance otras nuevas.

Para Nishida, sólo un yo radicalmente negado es capaz de encontrar el mundo tal como es. Pero si el yo y el mundo pertenecen a lo universal del «ser» como sus polos subjetivo (autoconciencia) y objetivo (fenoménico) respectivamente, entonces cada encuentro con los fenómenos del mundo —incluyendo el encuentro con otros sujetos— termina reforzando el yo. Por consiguiente, sólo un universal de la nada, que haya restaurado la dicotomía sujeto-objeto a su unidad puede permitir un encuentro verdaderamente autodespertado con el mundo. Las consecuencias de esta transición del ser a la nada para el encuentro entre el yo y el otro son principalmente tres.

Primero, desde que el locus final y omniabarcador de la realidad es para Nishida la nada, cualquier cualidad del ser que esté apegada a

acontecimientos, procesos, individuos, o a las categorías de pensamiento usadas para expresarlos, y que se presuma por otra parte que apunta a algo «último», debe ser resituada dentro de un horizonte más amplio, un horizonte desde donde la cualidad se manifieste como algo secundario o derivado. Además, puesto que la estructura última de la nada, tal y como se presenta a la conciencia, es la de una «autoidentidad de contradictorios absolutos», cualquier relación de individuos basada en un «estando con» o «encuentro» que mitigue la alteridad absoluta del uno para con el otro se considerará anclada en una ficción mental de «la unidad en el ser».

Entender la realidad como una nada absoluta supone que no hay relación que esté exenta de la dialéctica entre el llegar a ser y el dejar de ser. Toda continuidad es relativa a una discontinuidad radical. Cuando Nishida dice que «cada individuo es individuo únicamente en oposición a otro individuo», no está haciendo una declaración metafísica sobre toda la existencia como una coexistencia y, ciertamente, no está optando por ningún tipo de personalismo que ve en el encuentro interpersonal un prototipo de toda la realidad. Para Nishida, la opción por el personalismo en su sentido estricto queda excluida desde el principio, precisamente porque la realización completa del yo es posible mediante su transformación en un no-yo. Lo que pretende afirmar es que la misma idea del *ser* de un individuo requiere que ese *no sea* otro ser individual y, sin embargo, que se defina en términos de ese otro que no es. De haber algo como una atmósfera general que rodeara y penetrara esta interacción del ser y el no-ser, de afirmación y negación, de nacimiento y muerte, debería caracterizarse como algo distinto a simplemente la suma de todas las partes en movimiento, o al mínimo denominador común —es decir, como la nada en vez del ser.

En segundo lugar, cuando Nishida habla de un locus de la nada absoluta, se refiere a algo muy diferente de un fundamento común en el que los individuos podrían encontrarse los unos con los otros y, mutuamente, elevar la calidad de sus vidas. No es que no le importe tal posibilidad, como veremos más adelante. Es sólo que su preocupación principal es introducir en el cuadro el proceso de autodespertar, el logro culminante y definitivo de un mundo en incesante cambio. Lo hace para desafiar la primacía dada a la idea del intelecto disciplinado que razona sobre el mundo. Como hemos visto, para Nishida, el locus de sujetos tratando objetos, cualquiera que sea el nivel de su logro, es un círculo pequeño y artificial dibujado dentro del locus más ancho de la experiencia inmediata, en donde no hay distinción entre sujeto y objeto.

Por último, la historia del encuentro interpersonal es purgada del sentido normal que damos al «desarrollo» de una relación, y se abstrae a la conciencia de un ahora eterno que interrumpe la historia de manera ahistórica. Utilizando una distinción que veíamos arriba, Nishida introduce el elemento de la historia en el encuentro del yo y el otro en términos de una transición de una conciencia *noémica* (aquí enfocada en los objetos, o en el proceso de los objetos avanzando a lo largo de un continuo temporal, desde el pasado hacia el futuro) a una conciencia *noética* (aquí enfocada en la conciencia como una actividad de la realidad determinándose a sí misma fuera de ese continuo). La idea de invertir la determinación del tiempo por la introducción de un ahora eterno, que actúa sobre el presente desde el futuro, en confrontación intencionada con las filosofías de Bergson y Hegel, figura, predominantemente, en el texto *Yo y tú* desde los párrafos inaugurales, una clara continuación de su anterior ensayo:

> Pensar la realidad como autodeterminante no quiere decir pensar en términos de una continuidad, donde un punto progresaría hacia el siguiente y le daría su origen, sino de una continuidad discontinua, una continuidad que a cada momento dejaría de existir, una vida a través de la muerte. Pensar de esta manera no significa concebir la nada como algo en el fondo que tendría como objeto de su obra determinar los últimos límites del ser, sino como algo que transciende y envuelve por completo este tipo de determinación —una nada que se determina a sí misma por envolver al ser, con el resultado de que el ser se hace visible.

La estrategia no es inesperada, dada la orientación general del pensamiento de Nishida. Tarde o temprano acaba penetrando, a través de algún acontecimiento del mundo histórico, en el círculo final sin circunferencia, el locus de la nada absoluta donde todo contacto de la conciencia con la realidad, todo intento de expresar racionalmente su estructura última, todo encuentro con la realidad, sea entre el yo y el otro o entre el yo y los objetos inanimados, son negados y entonces recuperados, uno por uno, en una afirmación consciente del mundo fenoménico tal como es.

Por eso, en el ejercicio de la lógica del locus, no puede haber nada absoluto en la relación interpersonal misma —sean quienes sean los partícipes — porque el yo y el otro siempre se relacionan entre sí como contradictorios absolutos. Es decir, son «absolutamente independientes y están absolutamente ligados» el uno al otro. Sólo de este modo puede la autonegación del yo cumplirse radicalmente y, al mismo tiempo, abrirse a una realidad más allá del personalismo del yo o de otros yoes. El absoluto tiene, pues, que localizarse en otro sitio. Ni puede la *contrariedad* entre el yo y el otro reducirse a una mera *paradoja* o *contradicción* lógica adscrita a las

limitaciones del conocimiento humano, o a la trascendencia de uno de los partícipes. Para Nishida, la estructura de la realidad no puede ser descrita según el modelo de un diálogo entre personas, al igual que la nada no puede ser reducida a la afirmación o la negación de una mera cualidad compartida por seres individuales. En Nishida, el ahora eterno que penetra a través del tiempo en el encuentro de un yo *y* un tú nunca se convierte en un Tú eterno.

Ya desde las primeras páginas de *Yo y tú* se nos dice que la actividad definitiva de la individualidad es la autorreflexión, el diálogo entre yo y yo, y que éste es el locus del encuentro entre el yo y el otro. El fruto de este diálogo es el significado, que no es algo inherente a las cosas por el mero hecho de su existencia, un hecho objetivo que sólo debe ser reconocido por el sujeto consciente. Para Nishida, el significado más bien debe ser una actividad de la realidad misma y, por eso, la unidad de la conciencia que organiza constelaciones de significado desde el flujo interminable de acontecimientos, debe ser al final la particularización de un universal que no distinga entre lo que expresa y lo que es expresado. Es decir, lo universal de la nada:

> Cada elemento que entra en esta constelación de significado es una expresión de la conciencia individual. El significado verdadero de la unidad consciente consiste en el hecho de que quién expresa y lo expresado son lo mismo. El yo está en diálogo con el yo en el interior de la mente… El yo de ayer y el yo de hoy existen en el mundo de la expresión, tal como yo y tú… Todo individuo debe, de una manera u otra, ser concebido como la determinación de un universal… y, del mismo modo, el individuo debe determinar lo universal.… El significado de lo individual y lo universal debe constar de una determinación dialéctica entre los dos —no un universal del ser que determina el individuo, sino un universal de la nada, en la que la determinación tiene lugar sin un determinante.

He extraído este comentario de una densa prosa donde puede entreverse la estructura básica del argumento de Nishida. La impresión inicial, de que la relación yo-tú no es nada más que una función secundaria y derivada de la autorreflexión en el campo de la nada absoluta, se confirma repetidas veces. El encuentro del yo con un tú no es más que un suceso, algo que le pasa al yo en su camino hacia su propia negación en el despertar a la nada:

> Lo que pensamos como trascendente al yo siempre nos confronta a uno de estos tres modos: (1) como una cosa, (2) como un tú, o (3) como un yo trascendente… El autodespertar personal que ve un otro absoluto dentro del yo incluye estas tres confrontaciones.

Hablar del yo que se contempla a sí mismo significa que el yo ve a un otro absoluto, pero este otro no es al fin y al cabo un tú, sino el yo mismo reconocido por medio del encuentro con el tú. Lo que aúna al vidente y lo visto, lo que determina sin un determinante, es lo universal de la nada en que

toda personalidad, y desde luego todo encuentro interpersonal, han sido abolidos.

23 EL AMOR Y LA RESPONSABILIDAD. Dado el patrón lógico que obra tras las ideas de Nishida sobre la relación yo-tú, apenas puede sorprendernos que no sea hasta las páginas finales de *Yo y tú,* cuando Nishida detenga por fin su atención en el amor, cuando se da cuenta de la dimensión afectiva del encuentro entre el yo y el tú. También en «El amor del yo, el amor del otro y la dialéctica», la combinación yo-tú (o, más frecuentemente, yo-otro) se refiere principalmente a la unidad básica de la sociedad humana y, ni siquiera al hablar de la perfección del amor, se eleva a las alturas del sentimiento religioso o personal. Al fin y al cabo, como acabamos de comprobar, el yo-tú no señala más que una etapa del autodespertar, la etapa en que uno toma conciencia del hecho de la existencia social:

> Lo que define al yo como un yo define al tú como un tú. Ambos nacen en el mismo ambiente y ambos son allí extensiones de lo mismo universal… El individuo nace en la sociedad; la conciencia social, en algún sentido, precede a la conciencia individual.

La implicación de que la sociedad presenta de alguna manera relaciones y obligaciones que son cruciales para el despertar del yo es, sin embargo, dejada a un lado. Antes al contrario: el yo que se ha liberado de la relación sujeto-objeto para con el mundo también debe liberarse de la relación yo-tú en el orden social externo, y redescubrirla en los recesos interiores de la conciencia de sí mismo. El conocimiento del otro implica un yo despersonalizado que encuentra a un otro desobjetivado, un ver sin vidente ni visto. Ambos se realzan recíprocamente en el encuentro, pero la cuestión de si, consecuentemente, se produce un realce de la estructura social en que ha tenido lugar ese encuentro queda de repente eclipsada por otro hecho, la lenta conversión del yo a un no-yo. Y el no-yo afirma todo lo que toca negando su propio apego al ser, tanto en el mundo natural como en el humano.

Además de la cuestión de la dimensión social, hemos de preguntarnos por qué la idea de «conocer a través de volverse» no fue aplicada aquí. Le hubiera dado a Nishida la posibilidad de extender la relación yo-tú al mundo inanimado y, por lo tanto, a un descubrimiento del yo verdadero a través de la naturaleza. Lo más cerca que Nishida está de referirse a esto es cuando afirma que el yo reconoce la alteridad absoluta del otro en lo profundo del yo mismo:

> Como un contacto directo entre una persona y otra, el yo que conoce a un tú, o el tú que conoce a un yo, debe tomar la forma de una intuición inmediata. Pero no se trata, como estamos acostumbrados a pensar en la forma clásica de intuición, la intuición artística, de una unión directa con un objeto, sino de reconocer que uno mismo encubre en los recesos de la interioridad un otro absoluto y de volver a verlo como un otro absoluto, no unirse con ello.

Las referencias al encumbramiento del otro y a la conciencia social conducen al discurso del amor y de la responsabilidad ética del yo. Las declaraciones más claras de Nishida sobre el amor aparecen en contraste con el fracaso del amor: el amor no debe verse como la satisfacción de un deseo personal. No convierte al otro en objeto. El amor descubre al yo por negar al yo. No aprecia al otro en términos de lo que queda fuera del otro. No es racional, sino espontáneo. No es anhelo, sino sacrificio. Uno no puede amarse a sí mismo sin amar a los otros. Estas apreciaciones bien directas de Nishida se expresan en el idioma de una dialéctica que parafrasea expresiones clásicas acerca del amor. Nótese por ejemplo la siguiente descripción del agapé cristiano:

> Viendo al otro absoluto en lo profundo de mi propia interioridad —eso es, reconociendo allí a un tú — yo soy yo. Pensar de esta manera, o lo que llamo «el autodespertar de la nada absoluta», implica el amor. Así es como entiendo el agapé cristiano… No es un amor humano sino divino; no es el ascenso de la persona hacia Dios, sino el descenso de Dios hacia la persona… Como dice Agustín, yo soy yo porque Dios me ama, es por el amor de Dios que yo soy verdaderamente yo… Nos convertimos en personas por amar a nuestro prójimo, como a nosotros mismos en imitación del agapé divino.

No queda claro si Nishida está utilizando la idea cristiana del amor desinteresado de Dios hacia la humanidad para parafrasear la idea del autodespertar de la nada absoluta, o si es al revés. Ni queda claro si una idea contribuye a la otra, ni en qué manera lo hace. En todo caso, afirma que este despertar amoroso a la nada absoluta, manifiesta una «responsabilidad infinita» del yo ubicado en la historia para con un tú histórico. Tomar esta declaración literalmente —es decir, aceptarla como algo más que un mero eslabón en la cadena de su argumento— nos lleva a una pregunta importante, si pensamos que la totalidad de sus escritos parecen apuntar en un sentido diametralmente opuesto, es decir, alejándose de toda responsabilidad respecto a las exigencias concretas del mundo histórico.

No cabe duda de que Nishida ve el amor como una función del sentido de responsabilidad engendrada en el encuentro yo-tú, desde el que «el verdadero autodespertar debe ser social»:

> No hay responsabilidad, siempre y cuando el tú que se ve en el fondo del yo sea pensado como el yo. Redescubro una responsabilidad infinita en el fondo de mi existencia misma sólo cuando yo soy

yo debido al tú que encubro en lo profundo de mí mismo. Este tú no puede ser abstracto y universal, ni el reconocimiento de un objeto específico como un simple hecho histórico simple.… El «deber» auténtico es concebible únicamente en un reconocimiento del otro como un tú histórico, dentro de la situación históricamente determinada del yo.

Así, el yo del autodespertar de Nishida se relaciona con el mundo y con el tú como un tipo de no-yo, lo que supuestamente hace que se entregue más plenamente al otro porque se funda en una nada, y no en el ser. Todo queda encerrado en el proceso del ascenso del yo al autodespertar. Pese a que, insiste, está hablando en términos concretos, a fin de cuentas la concretización no nos emplaza a una reforma de valores ni tampoco a la práctica de los mismos, sino simplemente a un incremento del despertarse a sí mismo.

Por lo que he podido indagar en las obras de Nishida, las consecuencias de su posición pueden resumirse de la siguiente manera: el no-yo que emerge del autodespertar de la nada absoluta tiene un poco el aire de una ataraxia muy cultivada, una autotranscendencia cuya gran virtud consiste en su incapacidad para ser conmovido por el bien o el mal. De hecho, como veremos más adelante, ésta será una de las más hirientes críticas que le hará Tanabe. Sin embargo, y ya que la dimensión concreta ha estado sorprendentemente ausente en estas reflexiones sobre el encuentro interpersonal, hemos de seguir buscando, ahora en una serie de nuevas propuestas que formularían una suerte de filosofía política.

24 CULTURA JAPONESA, CULTURA MUNDIAL. Desde sus inicios, las alusiones a la cultura japonesa y, en general, a las culturas orientales habían sido habituales en los escritos de Nishida, y con el tiempo fueron matizándose en comparaciones entre las expresiones artísticas y poéticas de Oriente y de Occidente. Algunas de estas comparaciones ya las hemos visto. Pero fue sólo en 1934 cuando Nishida saca a colación la posibilidad de que las ideas filosóficas que había elaborado pudieran ser arraigadas directamente en la cultura y no vistas sólo como ideas trascendentales en busca de alguna confirmación o despliegue por medio de expresiones culturales.

El contexto de sus comentarios intenta presentar una tipología cultural que pueda fundar las principales diferencias entre la cultura clásica del Oriente y la del Occidente sobre diferencias en sus metafísicas respectivas. Resume con audacia su punto de partida:

> Desde un punto de vista metafísico, entonces, ¿cómo se distingue la forma cultural del Oriente de la del Occidente? Creo que podemos distinguir al Occidente por haber tomado el ser como el fundamento de la realidad y, al Oriente, como haber tomado la nada como el suyo. O podríamos decir, uno contó con la *forma,* el otro con la *sin forma.*

Respecto a la distinción entre filosofías del ser y de la nada, Nishida no tardó en poner límites a esta generalización, reconociendo, por ejemplo, elementos de la nada en la teología negativa o incluso en la ciencia moderna. Además, respecto a la distinción entre culturas occidentales y orientales, reconoce el claroscuro de unas culturas como las de la India antigua o de la Rusia moderna.

La concepción de la cultura oriental como basada en la «sin forma» empieza en una comparación generalizada de China y Japón por un lado, y de Grecia y Roma por otro, que le lleva a hacer un boceto rápido de la cultura japonesa como aquella que prefiere la inmanencia a la transcendencia, el aquí-y-ahora a la eternidad, la emoción al intelecto, los lazos de familia al orden público, la *sin forma* de la temporalidad a la geometría sólida del espacio. Y hace esta elección precisamente porque es una cultura basada en la nada absoluta, cuya negación radical de cualquier otra realidad que no sea la realidad en que nos encontramos, es al mismo tiempo la afirmación más radical de esa realidad tal como es, en toda su inmediatez efímera.

Al sugerir una relación directa entre las diferentes maneras filosóficas de acercarse a la realidad y los modos subyacentes de pensamiento específicos a una cultura, Nishida corre el riesgo de relativizar su comprensión del absoluto. Pues si la realidad vista como una nada y la realidad vista como el ser son únicamente expresiones de diferencias culturales, aun su declaración de que la cultura puede verse como parte de una historia más amplia, la historia de la conciencia, que intuye activamente el mundo (o lo que ahora puede llamar la «autodeterminación del mundo histórico colocada en la nada absoluta»), tendría que encontrar un fundamento más allá de la cultura, para justificarse como una interpretación más exacta de cómo opera la realidad que la interpretación que ofrecería una idea de historia basada en el absoluto del ser.

De hecho, Nishida no se hizo esta pregunta a sí mismo, aunque muy probablemente la conocería de su lectura de los neokantianos de la escuela de Friburgo. Sin embargo, podemos deducir una respuesta a partir de las conclusiones que dio a estas comparaciones. Lo que las diferentes culturas comparten es el hecho de ser todas ellas encarnaciones específicas de «un autodespertar del mundo de la realidad histórica». Esta especificidad debe ser preservada a través de una dialéctica en que cada una se defina a sí misma en

el contexto más amplio del mundo, mientras ese mundo más amplio se defina en el contexto de cada cultura específica. «Una verdadera cultura mundial toma forma», declara, «por el autodesarrollo de cada cultura a través de la mediación del mismo mundo», no por el autodesarrollo de sus propias particularidades ni porque se fusionen y se conviertan en una.

Estas palabras pueden leerse como una apología de su propia aventura de ideas, ya que sin una idea tal del mundo, su filosofía nunca hubiera podido tomar forma. Aquellos que interpretan a Nishida como si insinuasen una superioridad de la cultura japonesa porque tomó su propia metafísica de la nada como modelo para entender qué es la cultura, y cómo las diferentes culturas interactúan para formar un solo mundo, tienen que presuponer lo que Nishida nunca presupuso: que su filosofía es principalmente parte del patrimonio intelectual y espiritual de Japón.

Ya en un artículo breve escrito en 1917 había observado con desagrado a aquellos que se resignan al hecho de que, «al igual que nosotros no podemos verdaderamente entender la cultura occidental, así también hay cosas en la moral y el arte de nuestro pueblo que personas de otros países nunca serán capaces de entender». Si aceptamos una premisa así, los esfuerzos filosóficos de Nishida estarán condenados al fracaso. Lo que no pueda ser entendido por una cultura u otra —y Nishida reconoce que habrá cosas— debería en todo caso irse descubriendo en el acercamiento, pero no presuponerse desde el principio. Si la filosofía de Nishida fue una filosofía mundial, fue precisamente porque, desde el principio hasta el final, él creyó que podía comprender al Occidente, como el Occidente podría comprenderle a él.

Esto le dio fuerzas para hacer una crítica a la filosofía occidental, que daba por sentado que podía prescindir del pensamiento del Oriente. En su frase, si la unicidad de una cultura no se ve como parte de una unidad mayor de la comunidad humana, si, frente a las presiones de las culturas dominantes, simplemente se erige a sí misma como única, esa cultura acaba meramente idiosincrásica. Él mismo termina reconociendo que su propio interés en la filosofía ha de formar parte de un esfuerzo cultural más amplio:

> Quiero más bien que procedamos desarrollando una cultura característica nuestra, una que se haga cada vez más japonesa; y junto con esto, quiero que nosotros nos convirtamos en un ingrediente indispensable a la cultura mundial.… Quiero ver la grandeza y las profundidades del espíritu detrás de la cultura de Japón… En palabras de Nietzsche, «Amo a aquellos quienes quieren crear desde dentro de sí mismos lo que va más allá de sí mismos y, de este modo, llegar al fondo de las cosas».

La filosofía de la nada de Nishida carece de todo significado si es vista simplemente desde de su contexto japonés. Su tratamiento de la cultura

necesita leerse no sólo como una confirmación de esa filosofía, sino también como una confirmación de las motivaciones que le condujeron a ella.

Dado el temperamento filosófico de Nishida y el punto de vista que hemos esbozado, no nos sorprendería ahora que nos lo encontráramos trenzando sus comentarios sobre las culturas históricas específicas con sus acostumbradas fórmulas filosóficas muy abstractas, para fortalecer y dar carácter a esas fórmulas. Lo que sí nos sorprendería, y no sería nada característico de Nishida, es si al contrario hubiese tratado de repensar sus ideas filosóficas en términos de una cultura histórica específica con el fin de fortalecer esa forma cultural. Y sin embargo, fue precisamente eso lo que se le pidió. Lamentablemente, aceptó la petición y los resultados han hechizado la imagen de Nishida desde entonces.

En 1935, el Ministerio de Educación entró en contacto con Nishida para que se uniera a Watsuji Tetsurō, Tanabe y otros en un comité especial que dirigiría la reforma de la educación y de la academia. Sabía bien que las presiones contra las actitudes liberales aumentaban día tras día y también los intentos de silenciar las protestas o las críticas; la resistencia era tan débil que estas actuaciones se propagaron, hasta que recibieron el apoyo del gobierno mismo. Nishida, en privado, no vaciló en llamar «fascista» a esta tendencia, pero estaba convencido de que pronto se extinguiría, y consideró prudente no provocar un enfrentamiento para no poner su cabeza en el tajo. De todas maneras, y aún presintiendo que no serviría de mucho, decidió ir a la primera reunión convocada por el Ministerio. Pero los líderes le parecieron de miras tan estrechas y tan dogmáticos que no tardó en abandonar el comité. Dos meses después, un golpe de estado derribó al gobierno.

Como la mayoría de los ciudadanos, Nishida pensaba que la situación política en su país iba de mal en peor y echó la culpa al gobierno por haber cortejado al ejército tan ingenuamente. Sus planes de pasar una jubilación tranquila, dedicada al estudio y a la escritura, y sus esperanzas de que la razón saldría finalmente victoriosa cada vez le parecían más ilusorias. Sin embargo, no renunció a toda esperanza y en ningún momento compartió sus opiniones públicamente pero se desahogó en cartas a amigos de confianza. Dos años más tarde, en agosto de 1937, el ejército emprendió la invasión de China.

Entretanto, el control del ejército y de la guardia sobre el mundo académico y el sistema educativo se volvía cada vez más y más estrecho y, tanto la libertad de expresión como de conciencia sufrían continuos ataques en nombre de la unidad nacional. Al mismo tiempo, el Ministerio de Educación trataba de asegurar todo el apoyo posible a su política, por lo que

atraía a estudiosos e intelectuales y los invitaba a participar en sus comités especiales para «la reforma». Nishida aceptó la petición de dar un discurso en uno de estos grupos, sobre el tema de «La erudición».

Por supuesto, Nishida entendió muy bien que lo que se le pedía era que prestara su posición en el mundo académico y sus ideas distintivas para justificar el statu quo. Pero pensaba que podría enfrentarse a quienes trataban de utilizarle y, quizá, ganar la atención de aquellos que realmente querían restaurar alguna medida de sentido común en medio de aquel delirio. Inexperto en asuntos de estado, y sin ningún modelo claro que lo guiara, consideró su deber hacer oír al puro sentido común, y creía que si lo hacía prudentemente podría ayudar a liberar a sus oyentes de los clichés de la propaganda oficial. Se equivocó punto por punto. Y sin embargo, con la conciencia crítica del filósofo como guía, Nishida se lanzó al lenguaje predominante y se involucró en lo que Ueda Shizuteru ha llamado «un combate por palabras». Parece ser que ya sospechaba lo que iba a pasar, fijémonos sino en esta carta que le escribió a un ex-alumno:

> Cuando nosotros decimos «mundo», ellos oyen «cosmopolita», y cuando decimos «universalmente», ellos piensan que estamos hablando de las generalidades abstractas de la ciencia. Solamente sacan palabras fuera de contexto y las usan como munición para sus propios ataques.

El combate estaba perdido de antemano. En primer lugar, no se trataba sólo de escoger palabras e ideas cuidadosamente y divulgarlas, hasta que llegaran a los oídos apropiados. Cuando, por ejemplo, tomó la iniciativa y escribió cartas a los líderes políticos reclamando moderación, su acción no causó el más mínimo impacto. Además, creyó que podría obrar por su propio esfuerzo, sin nada de base política, porque la mayor parte de esas bases le parecieron carecer de coherencia intelectual. Cuando se le invitó a compartir sus pensamientos como parte de un programa que escapaba por completo a su control, intuitivamente debería haber rehusado la invitación.

Si leemos este discurso, vemos que siguiendo su particular estilo comienza donde su ensayo anterior sobre la cultura había acabado, es decir, en una exhortación idealista a que el patrimonio japonés encuentre su identidad desde su propia contribución a la cultura mundial. Probablemente, debería haberse detenido en este punto. Lo que *tenía en mente* mientras explicaba y repetía sus consideraciones —el llamamiento a una erudición sólida y a una actitud intelectual crítica, y a una fecundación mutua de la filosofía y la política— no llegó a ser ni mucho menos tan importante como el énfasis que estaba poniendo *de hecho* y sin querer: apoyando al cultivo del

«espíritu japonés» como portador de «verdades que son iguales, si no superiores a cualquier cosa que pueda encontrarse en el Occidente».

Las palabras de Nishida, por cuidadosamente escogidas que estuvieran, no podían competir con la realidad simbólica del contexto en el que fueron dichas. Pronunció su discurso en el Parque de Hibiya, en Tokio, compartiendo la tribuna con el ministro de educación, quien tomó primero la palabra. Por supuesto, hubo quienes en el gobierno y el cuerpo militar le escucharon atentamente y lo percibieron como una amenaza, pero en general la suya fue el tipo de voz crítica que la *Realpolitik* acaba finalmente absorbiendo, sin especiales problemas. Si bien más tarde se quejó en una carta y aseguró que nunca más volvería a tomar parte en aquella clase de «teatro callejero», parece que el simbolismo más profundo del acontecimiento se le escapó completamente.

25 LA VUELTA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA. Las alusiones de Nishida sobre la necesidad de establecer vínculos entre la política y la filosofía abrieron la posibilidad de añadir esta dimensión a su pensamiento y, a su vez, crearon la expectación, entre algunos guardianes de la ideología oficial, de que acabaría haciéndolo de un modo que sirviera a sus intereses. Recordemos que antes había pasado directamente de la *idea* del mundo concreto de la historia a la religión, cayendo en brazos de un universal omniabarcador, y por el camino no había mostrado el más mínimo interés por los principios morales o la estructura de la sociedad. Por la misma razón que no desarrolló su pensamiento en esta dirección, no debería haber pisado el campo de la filosofía política sin una preparación previa. Fueran cuales fueran sus móviles, no hay manera de aclararlos por los textos o las cartas a familiares y diarios que quedan. El trabajo se lo dejo a quienes comprendan mejor la psicología de quien está escribiendo y desplegando ideas bajo condiciones como las que se vivían en Japón en aquella época. Por mi parte, no pretendo más que concluir que sus incursiones en temas como la nación, la constitución, la monarquía imperial, o el cuerpo político nacional, lejos de enarbolar las velas de la aventura de ideas que había orientado su pensamiento hasta entonces, la arrastraron como un ancla pesada.

Antes que nada, deberíamos dar marcha atrás por un momento y ver los sucesos en una perspectiva más amplia, con el fin de entender mejor y situar

en su propio contexto las propuestas de Nishida en el campo de filosofía política.

Desde el inicio de la carrera profesional de Nishida como maestro y hasta el final de sus días, su país había estado en guerra o preparándose para la guerra. El ideal Meiji de colocar a Japón en una posición de igualdad con el resto de naciones, por «enriquecer el país y fortalecer al ejército», comenzaba a dar sus frutos al final de la década de los noventa, cuando el país estaba preparado para extender su presencia entre los vecinos asiáticos. Las guerras con China de 1894 a 1895 y con Rusia en 1904 y 1905 tenían precisamente esta meta muy bien definida. En gran medida se saldaron con éxito: Corea, Manchuria, China y el área alrededor del Mar Amarillo concluyeron con las victorias japonesas. El pago de los gastos para mantener el control sobre las ganancias y los conductos de materias primas que suministraban a las islas de Japón tuvo que ser asegurado estructuralmente, lo que hizo necesaria una presencia militar fuerte y constante en el gobierno. Además, sociedades patrióticas, algunas secretas, trabajaban entre bastidores para garantizar que Japón quedara *primus inter pares* respecto a sus vecinos, que los vencedores de los conflictos europeos ratificaran sus acciones, y que la gente de la calle pensara que todo sucedía como parte de su derecho y deber imperiales. El incidente de Manchuria en 1931 puso a prueba la determinación del ejército para conspirar e insubordinarse a la política diplomática oficial del gobierno central, y aún para ignorar las reprimendas de la Sociedad de las Naciones, que deseó detener cuanto antes lo que consideró un precedente peligroso.

Sin embargo, las agresiones se multiplicaban, especialmente en China del norte donde en 1937 estallaron campañas de gran escala en el Puente de Marco Polo, fuera de Beijing, sin que el gobierno central hubiera hecho ninguna declaración formal de guerra. Estas campañas, que continuarán hasta 1945, se justificaban en el interior de Japón recurriendo a un ideal eufemístico que había comenzado a tomar cuerpo en los años treinta: la creación de un nuevo orden en «la Gran Asia oriental», de «coexistencia y co-prosperidad» que, de una vez para siempre, daría al traste con el imperialismo que Occidente había organizado durante el siglo XIX. Este ideal fue popularizado, además, como una manera de preservar el «orden antiguo» de Japón. La divinidad del emperador, la unicidad del cuerpo político nacional, la misión de la raza de propagar y compartir su patrimonio cultural por tierras extranjeras —todos estos ingredientes se combinaron para confeccionar la papilla insípida de una visión del mundo con que se pretendía alimentar el

sistema educativo, con o sin el apoyo de los intelectuales, quienes permanecieron siempre bajo el ojo vigilante de un cuerpo especial de policía.

Entre los intelectuales la resistencia fue más bien débil, y en general prefirieron la seguridad de sus estudios y sus respectivas especializaciones. A fin de cuentas, la guerra sucedía a distancia, y a pesar de las bajas que las familias, individualmente, tenían que soportar, las críticas aisladas a la guerra carecieron de apoyo popular. La ética enseñada en las escuelas, y encapsulada con la publicación en 1937 de los *Principios del cuerpo político nacional*, contribuyó enormemente a marginar las voces de oposición. La gente era educada en la creencia de que «no son esencialmente seres aislados del Estado, sino que cada uno tiene su parte asignada en formar parte del Estado», y que adquirían su identidad en un armonioso «cuerpo de gente, bajo el emperador, de una sangre y de una mente». Cualquier cosa que contradijera este modo de pensar era considerada una afrenta al espíritu tradicional de Japón.

El pacto con Alemania de 1936 en contra del comunismo internacional supuso para Japón un respiro en la creciente amenaza de los rusos que, eventualmente, culminó en un pacto de no agresión. Como la victoria de los nazis en Europa parecía todo menos cierta en 1940, Japón firmó un pacto tripartito con Alemania e Italia. Aún a riesgo de enemistarse con las potencias occidentales, que se aferraban a sus colonias del sudeste asiático, Japón se volvió hacia el sur para conseguir las materias primas que necesitaba para mantener a pleno rendimiento su economía de guerra: eso sí, siempre bajo el estandarte de la nueva Esfera de Co-prosperidad de la Gran Asia oriental. Después de que los esfuerzos diplomáticos fallaran, una y otra vez, y con las escaseces volviéndose críticas, Japón puso en marcha la Guerra del Pacífico. Sería la última.

En el interior del país, mientras, se propagaba la retórica sobre la liberación de Asia de los poderes coloniales y la creación de un nuevo orden mundial, un orden donde todos los países asiáticos podrían prosperar, y en el que los valores morales de Japón se convertirían en el fundamento de una nueva «esencia espiritual», frente a la cual el «materialismo del Occidente» no podría competir. En un decir amén, el impacto fue sentido por el japonés de a pie: primero, las dificultades económicas que implicaba mantener las campañas en el extranjero; después la experiencia de ver a Japón mismo convertido en un campo de batalla. El proyecto entero, destinado a fracasar desde el principio, naufragó por completo con la derrota de Japón en agosto de 1945.

Éstas son, a grandes rasgos, las condiciones históricas que marcaron a Nishida mientras desplegaba su propia aventura: la contribución japonesa a la filosofía mundial. Si se condensan, como yo he hecho, medio siglo de sucesos en unos cuantos párrafos, parece casi inconcebible que puede dedicarse uno a la filosofía sin agregar un punto de vista político a su pensamiento. Pero fue sólo en el último momento que Nishida se decidió a dar el paso, enfrentándose a cuestiones que anteriormente no le habían parecido más que una molestia.

En 1938, diez años después de su jubilación, Nishida aceptó presentar una serie de tres conferencias sobre «La cuestión de la cultura japonesa» en la Universidad de Kioto. La ocasión pretendía simbolizar una reacción contra los intentos del gobierno y de los ideólogos militares de orquestar el sistema educativo sobre su tradicionalismo japonés de manual, en simple oposición al mundo occidental y sus valores. El organizador de las conferencias era Amano Teiyū, un profesor de filosofía que aquel mismo año había sido atacado, bajo una nueva ley que regulaba las vistas públicas de empleados civiles, por criticar las reformas educativas como una forma de reducir la educación en el pensar racional a una serie fija de ejercicios militares. A cambio de mantenerse en el cargo, el libro en el que había expuesto estas ideas fue retirado de la imprenta. Las conferencias significaron para Amano un tipo de réplica indirecta, y Nishida se entusiasmó por tomar parte, en contra del consejo de quienes le recomendaban tener cuidado. Sus discursos fueron redactados luego en un pequeño libro que vendió 40 000 ejemplares, nada más fue publicado. Como se ve, Nishida fue una voz de no poca autoridad para un gran número de personas.

Los discursos parecen proseguir sus habituales incursiones tipológicas entre el pensamiento del Oriente y del Occidente. La conclusión de su discurso final es la misma que antes, una «cultura original» que uniría a ambos pueblos:

> ¿Acaso la comparación posibilita no una complementariedad mutua que aclara la profundidad y la anchura de la cultura humana misma?… No es cuestión de que el Oriente se desarrolle hasta el punto de absorber al Occidente, o viceversa. Este y Occidente no se hallan completamente separados uno del otro, sino que son como dos ramas en el mismo árbol.

Estas ideas, tan vagas como son, eran más adecuadas a su pensamiento filosófico hasta entonces que a una filosofía política aplicable a la política del momento. Sin embargo, el texto concluye dando un paso justamente en esa dirección. No es que anduviera tan lejos por el camino. La cosa más notable es, que en el espacio de unas pocas páginas, Nishida amplía su base de

vocabulario para incluir términos tan sobrecargados ideológicamente como «el espíritu japonés», «el cuerpo político nacional», «conflictos étnicos, «imperialismo», «la sucesión imperial» y «virtudes morales». Sus argumentos, si exceptuamos alguna que otra frase de su filosofía general que colorea el texto, en realidad, no forman más que un bosquejo. El estilo es directo y, aunque las ideas pasen volando rápidamente una tras otra, las frases no están complicadas por su usual acrobacia gramatical.

El mundo, según dice Nishida, ya se ha convertido en un solo ámbito, y la humanidad se encuentra en medio de la crisis de no saber cómo manejar este hecho. Las actuales luchas étnicas, viene a decir, lejos de carecer de sentido son el signo del nacimiento de una nueva cultura. Un simple balance de poderes no es suficiente para garantizar la paz. Ha de nacer una «nueva vida histórica». Justamente aquello que está provocando conflicto entre las naciones, incluidas la batalla sobre los recursos naturales y la lucha de los colonizados por la independencia, puede también echar los cimientos de un único mundo que restaure unas relaciones sociales tranquilas y provechosas para todos. El proceso debe incluir la reforma a nivel social, no sólo una mejora de relaciones individuales. El sujeto y el ámbito se complementan el uno al otro, por negarse mutuamente.

En cuanto a la ética, Nishida contempla una transición desde la ética horizontal a la vertical. La horizontal, que culminó en Kant, la Ilustración y la revolución francesa, era racional y estaba abierta a todos. La vertical en cambio despliega un punto de vista jerárquico e imperialista de lo humano, y tiene como ejemplo la Europa decimonónica y, por extensión, la Europa de hoy en día. Hegel consideró el espíritu absoluto como un fundamento común de «subjetividad» que podía salvar a las naciones de una caída en el imperialismo. Pero éste era sólo el modelo occidental. Nishida sugiere que el modelo de fondo de la cultura oriental, es decir, el de un mundo autocreante que relativiza la subjetividad, puede conducir a una unión verdadera de los contradictorios de ámbito y sujeto. Dentro de este proceso, los grupos étnicos —y de las grandes personas que sobresalen y los representan— han de ser vistos como una unidad compuesta de una pluralidad contradictoria. La confrontación directa entre un grupo y otro es autodestructiva. Sólo la creación de una unidad permite que los individuos puedan florecer por sí mismos. Al igual que la nación, el grupo étnico llega a ser un tipo de «sujeto moral». Y, puesto que los humanos somos esencialmente una creación social e histórica, la meta de la praxis moral no es el mero cumplimiento de los

deberes particulares para con el gran «deber» de la nación, sino un ponerse al «servicio» de su energía moral.

Hasta aquí he parafraseado el texto poniendo el énfasis en las frases que se hacen eco de las ideas que Nishida había elaborado antes, pero que al mismo tiempo indican la manera en que se ha lanzado en lo más reñido del vocabulario que entonces imperaba. Una vez dado el paso, el entusiasmo por encontrar nuevas aplicaciones a su pensamiento parece haberse vuelto central. El hecho de que sus ideas *no* estuvieran condenadas provocó que los sectores más moderados del poder le animaran a continuar, y aceptó el desafío. Pero cuanto más pisaba el pantano, tanto más su argumentación filosófica se deterioraba en una mera aplicación de su lógica abstracta maniobrando entre ideas que, sin duda, merecían ser tratadas con mucho más cuidado, aun a pesar de la situación política.

De hecho, cuanto más se acercaba Nishida a una filosofía política, más claramente se ponían de manifiesto sus puntos débiles como pensador. Esto se vislumbra en su tipología cultural. Mientras habla de la dimensión filosófica de las culturas occidentales, avanza con paso firme. Pero, cuando empieza a comparar la psicología y los modos cotidianos de pensar culturales que ha conocido por propia experiencia con los que conoce principalmente por sus lecturas filosóficas, está cometiendo el mismo error metodológico que los ideólogos a quienes pretendía oponerse y, en verdad, el mismo error que las tipologías occidentales del momento, basadas en una ignorancia semejante respecto al Oriente.

Un conocimiento más o menos riguroso de modos culturales de pensamiento es, desde luego, sólo uno de los requisitos de una filosofía política. No obstante, Nishida construyó los rudimentos de su pensamiento político combinando la situación actual del mundo y, en particular, la posición de Japón en el mundo, con una lógica basada en la historia como autodeterminación de la realidad. Las variables que intervienen en el proceso —es decir, la mayor parte de lo que establece los fundamentos de una teoría política— fueron pasadas por alto. No es que *no pudiera* producirse una teoría política del pensamiento de Nishida, y de hecho algunos comentaristas lo han intentado, reuniendo ideas de sus escritos y elaborándolas. Es, más bien, que Nishida *no debería* haberlo intentado bajo la presión de un debate ideológico cuyos parámetros no podía elegir. Nishida mismo siente haber acabado con «una mezcla gruesa de cosas que se me ocurrieron» y lamentó haber «odiado estrujarme los sesos en cosas tan estúpidas» para evitar palabras que enojaran a los enemigos del pensamiento libre, que le estaban ya echando el ojo.

26 RUDIMENTOS DE UNA FILOSOFÍA POLÍTICA. El hecho de que Nishida continuara desarrollando estas ideas con la vista puesta en una filosofía política no puede ser explicado simplemente como una reacción en contra de los efectos deletéreos de la guerra sobre la libertad del pensamiento. Al fin y al cabo, se justificaba esa represión con una ideología que anteponía la unidad de los japoneses, bajo la figura del emperador, al libre desarrollo de la conciencia individual. Pero éstas eran justamente las preguntas que Nishida esquivaba cuidadosamente, lo que en la práctica significó dar apoyo a lo que más detestaba. Si fue en verdad un juego de la cuerda sobre el significado de las palabras, la cuerda era tan floja que la mayor parte de sus lectores no se dieron cuenta de la tensión y, en todo caso, sus adversarios en el otro extremo de la cuerda no se movieron de su posición ni un milímetro.

En cuanto a la moralidad de la guerra y la paz, Nishida nunca pronunció una opinión filosófica. La guerra formaba parte de la vida, una parte cruel y llena de absurdidades, pero una parte al fin y al cabo. Con ocasión de la muerte de su hermano menor en la guerra ruso-japonesa de 1904, Nishida publicó un elogio en el periódico que concluye con un tributo a su hermano como un buen soldado, escrito con el orgullo de quien sabe que su muerte no ha sido en vano. Sus sentimientos no diferían de los de cualquier ciudadano convencido de la rectitud del esfuerzo bélico de su nación:

> Si uno piensa que como resultado de esta guerra los esfuerzos de nuestro país han sido expandidos en la Asia oriental y, que los cuerpos de los caídos se han convertido en la piedra angular de un nuevo imperio, el sentimiento de excitación que eso aporta es casi insoportable.

Siete meses más tarde, cuando las noticias de la caída de Port Arthur llegaron a Japón, Nishida escribe en su diario, en un chino clásico que imitaba las frases de zen citadas el día anterior: «¡Una alegría incontrolable! El triunfo de muchachos valientes y leales del norte. Suenan las campanas y redoblan los tambores por toda la ciudad». Tres días después, ya harto de las celebraciones que interrumpían su meditación zen, se queja en su diario de la desconsideración de la gente, que «ni piensa en cuántas vidas se han sacrificado, ni en todo el camino que todavía queda por recorrer».

Nacido en un país en guerra y sin ninguna razón categórica para oponerse a ella, Nishida debería verse más bien como un resignado, aunque en su correspondencia privada ocasionalmente acusa de excesos a quienes controlaban los implementos de la guerra. Hasta el final, deseó que la

identidad nacional estuviera basada en un «nivel espiritual más alto en vez de en el poder bélico», pero nunca hizo de este deseo una cuestión filosófica. Hasta las referencias a las «luchas étnicas» que hemos citado no equivalían más que a otro ejemplo de cómo los opuestos operan de manera dialéctica, para actualizar una identidad nueva.

En 1936, Miki Kiyoshi intentó responder a la pregunta de qué entendía Nishida con el término de nación, observando «que no la había discutido en detalle». Después de hacer una extrapolación de la lógica del locus, Miki concluyó que «Nishida parece ver la nación como un tipo de sociedad particular», subordinada a un «esquema mundial» como el locus de autoexpresión de un absoluto, de tal forma que en ella «los individuos siempre mantienen su independencia de la sociedad a la vez que son determinados por ella». La respuesta no andaba ni mucho menos desencaminada, aunque Miki no pudo haber previsto, y ciertamente no habría aprobado, la manera en que Nishida acabaría presentando estas ideas.

En un ensayo de 1941 sobre «La cuestión de la razón del estado», Nishida interrelaciona el individuo, el grupo étnico y el cuerpo político nacional como una serie de clases, ordenadas de tal manera que la más grande resume las oposiciones de la más pequeña en un tipo de unidad. Teóricamente, esto permitiría que una gran variedad de razas coexistiesen dentro del mismo cuerpo nacional, pero Nishida no se atrevió en ningún momento a hacer extensiva esta conclusión a su propio país, eludiendo entrar en un tema particularmente delicado para los puristas raciales. De hecho, como veremos pronto, acepta el principio de la unidad étnica como fundamento de la idea de nación como una sola «familia». En todo caso, en cada nivel de emergencia de la nación, la oposición absoluta es relativizada por una unidad superior, que se erige en nuevo absoluto, a su vez relativizado en el siguiente nivel. Esta idea de absolutos relativos conduciendo a un absoluto último coincide más o menos con su lógica general.

Ahora bien, la unidad política superior, el cuerpo de la familia nacional, es en sí misma una configuración histórica específica que se opone a otras unidades de la misma clase, y que necesita una unidad aun más alta que abarque esta oposición. Esto es lo que Nishida llama el único mundo, donde la pluralidad de los diversos estados, cada uno relativamente absoluto para con las oposiciones que resume, se unifican. Este único mundo está todavía en formación, así que la oposición entre naciones sigue siendo un choque de contradictorios opuestos. En tales condiciones, el absolutismo del estado japonés sólo puede promover esa unidad superior si es en sí mismo una

unidad verdadera que protege la coexistencia de opuestos dentro de su propia unidad. Como vemos, Nishida salta sobre la pregunta de una pluralidad de grupos étnicos y fija su atención en la localización del individuo dentro del estado absoluto.

El absoluto que garantiza la identidad de los individuos en el estado japonés es, obviamente, el emperador. Nishida aceptó como dada la estructura del país durante la era Meiji, cuando la figura del emperador fue restaurada y se beneficiaba de una posición de autoridad administrativa sobre el país. También aceptó como hecho cultural el simbolismo de una línea no interrumpida de sucesión imperial, fundada en los antiguos mitos del Shintō. La familia imperial había protegido Japón, declara Nishida, y consiguió evitar que el país fuera sacudido por revoluciones desde un principio absolutizante al otro, lo que hubiera hundido o fragmentado el país definitivamente. La rivalidad entre los distintos clanes regionales, «los principios subjetivos», encontraron en el emperador un punto común de «la reviviscencia» que fue al mismo tiempo un rejuvenecimiento, «un paso adelante hacia un mundo nuevo, como la restauración Meiji señala mejor que ninguna otra cosa».

Aplicando la terminología de su idea del locus del mundo histórico como algo que trasciende el tiempo, Nishida describe a la familia imperial como un punto de referencia estable en medio de los caprichos de la historia, el punto que ofrece aquel principio de continuidad que el mero paso del tiempo o el progreso de la civilización no proporcionan. Una vez localizado el presente en esta línea histórica de sucesión, ya no tiene ningún problema en aceptar la idea corriente que une al emperador y a su pueblo en una gran familia:

> La familia imperial es el alfa y omega del mundo. La quintaesencia de nuestro cuerpo político como nación es la familia imperial. Es el centro desde el que procede todo desarrollo que vive y respira, la autodeterminación de un presente absoluto, que abraza el pasado y el futuro… Se dice que es como una familia, y estoy de acuerdo con eso. Ésta es la belleza y fuerza de nuestro cuerpo político nacional. No hay ningún otro ejemplo, desde el comienzo de la historia hasta ahora, de un solo grupo étnico que se desarrolle como una familia, como el nuestro lo ha hecho… Únicamente en Japón se encuentra la visión de un cuerpo político nacional que se ha desarrollado en la forma de un Estado-*en*-moral.

En 1941, Nishida fue invitado a dar un discurso de año nuevo ante el emperador. En él, refunde su idea general de que la vida espiritual de un pueblo trasciende el paso del tiempo, aunque el mundo alrededor se esté transformando, gracias a la interacción con otras culturas, de un ámbito local a otro mundial. Llama a este proceso de cambio «nacionalismo», lo que significa «no que cada país debería volverse hacia dentro, en sí mismo, sino que cada uno debería tomar su propia posición en el mundo». Acaba su

discurso con una paráfrasis, cuidadosamente expresada, de su idea de la familia imperial como portadora del espíritu fundador de Japón, que garantiza una armonía entre la totalidad y el individuo.

A pesar de que Nishida rechazó la idea de que la *nación japonesa* debía prolongar su propio centro y absorber a otras naciones, sí opinaba que el *espíritu japonés* en cierto modo tenía la misión especial de dirigir los otros países de Asia, a través de iniciativas políticas y económicas, hasta una forma nueva y colectiva. En vez de establecerse a sí mismo como un sujeto moral en competencia con los otros para el control absoluto, Japón debería convertirse en el locus para un nuevo orden que sobrepasara la mera polarización entre «sujetos». De esta manera, y mientras rechaza la idea de imperialismo (palabra que en Japón sugiere un imperio occidental, a diferencia de la palabra que se usa para referirse a su propio emperador), se muestra convencido de que Japón puede reunir a otras naciones dentro del espíritu japonés, por el bien de todos. La garantía de que este proceso sería «moral» residiría en el hecho de que sería la autoexpresión de una vida histórica más amplia, y no simplemente la propia expresión de los intereses nacionales de Japón.

La laguna entre esta idea de Nishida y la de la esfera de co-prosperidad que el gobierno había declarado después de que todas las demás justificaciones fracasaron en su intento de convencer a la comunidad internacional, fue demasiado sutil como para que el lector ordinario se diera cuenta. Como resultado, sus críticas a la ideología oficial fueron en gran parte ignoradas, como de hecho siguen siendo ignoradas hoy, al menos para los lectores occidentales que corren rápido sobre el texto como si no fuera más que otra octavilla ideológica de la época. Uno ha que suponer que Nishida no se había enterado de que la idea de una esfera de co-prosperidad servía de cortina de humo para el plan de garantizar los recursos naturales necesarios para mantener en funcionamiento la máquina bélica que dominaba entonces el país. En cualquier caso, el hecho es que acabó apoyando la idea. No pienso que pueda negarse que los opúsculos de Nishida sobre el espíritu japonés y el cuerpo político de la nación acabaran teniendo todo el aire de la ideología oficial y no, como se había propuesto, que levantaran una voz fuerte en su contra.

La valoración de sus discípulos y de los historiadores posteriores no es unívoca, sino, más bien, tenemos opiniones contradictorias que se basan más o menos en los mismos documentos. Después de haber buceado por esta literatura hace varios años, y nuevamente ahora en la preparación de este

libro, y además después de haber examinado cómo respondió Nishida a las peticiones de colaboración del gobierno y de los militares, no creo que tenga mucho interés seguir removiendo el tema, e incluir aquí otro resumen del espectro de opiniones. Ni siquiera he encontrado aún una opinión en la que me sienta lo suficientemente confortable como para ratificarla.

La cuestión, me parece, no es si Nishida concedió o no una validez a la pregunta por la identidad del espíritu japonés, en un tiempo en que esa identidad era usada para justificar agresiones bélicas. Por supuesto que fue así. Ni la cuestión es si su idea de nación compartía o no con la propaganda ideológica de entonces unas suposiciones importantes, referidas a la familia imperial y a la misión especial del pueblo japonés para con los otros pueblos de Asia. Por supuesto que las compartía. La cuestión es más bien si su filosofía política fluye de una manera natural de las inspiraciones fundamentales de su filosofía, o si por el contrario fue una distracción de ellas. Creo que fue lo segundo, y que el estilo híbrido de su filosofía política refleja este hecho.

La filosofía de Nishida no fue el rugido de una gran bestia intelectual hincando los dientes en las cuestiones sociales y políticas del momento. Fue un laberinto de intuiciones y contraintuiciones mucho más cercano a la especulación abstracta, que buscó su camino siempre indirectamente, renunciando de manera ascética a toda pregunta práctica y a toda acción social. Una filosofía, sin duda, que encontró su lugar invitando a la reflexión y no en réplicas a la propaganda orquestada desde el gobierno. No hemos de olvidar que los recovecos interiores de la mente en búsqueda sincera de su autodespertar, mediante una negación del yo, eran la base de sus reflexiones sobre el mundo histórico. Si una filosofía así fue políticamente irrelevante, esa no era una debilidad que Nishida pudiera corregir simplemente lanzando sus pensamientos al espacio público, donde las ideologías políticas luchaban por ganarse la imaginación popular. Los resultados de la tentativa, concluyo, no son relevantes ni para el desarrollo de sus ideas ni para la historia de la filosofía política *per se*; y si a Nishida se le ha de culpar de algo, es de no reconocer que la ignorancia de sus propios límites supuso un tipo de complicidad.

27 LA RELIGIÓN, DIOS Y LA CORRELACIÓN INVERSA. En algún momento, Nishida se sacudió de las sandalias el polvo de su viaje por la filosofía

política y regresó a lo que mejor sabía hacer. Ya en el crepúsculo de su vida, Nishida miró desde atrás su pensamiento e hizo un último intento de comprender el todo. Escribía mientras Japón sufría el bombardeo de las Fuerzas Armadas Aliadas, y la vida cotidiana se iba deteriorando de un día para otro. En una carta a su discípulo Hisamatsu Shin'ichi, podemos leer:

> Me imagino a mí mismo como Hegel escribiendo su *Fenomenología* con los cañones de Napoleón estallando de fondo, escribiendo con el pensamiento de que podía morir cualquier día de estos… Acabo de compilar mis ideas generales sobre la religión en un ensayo que he llamado «La lógica del locus y una cosmovisión religiosa».

Nishida estaba demasiado apegado a su estilo filosófico como para hacer un resumen claro y objetivo. Así que hizo un resumen, pero un resumen *para sí mismo*. Si previamente no se está al tanto de su pensamiento, grandes bloques del ensayo quedarán prácticamente ininteligibles. Como siempre, apenas ha comenzado el resumen, sus característicos saltos de intuición lo llevan por nuevas e insospechadas direcciones. En vez de atar cabos de sus ideas hasta entonces, como pretendía hacer, envuelve todo en un trozo de tela —como el *furoshiki* de seda en el que, durante años, había llevado sus cosas a la universidad, en el que metía sus lápices, sus papeles y sus libros sobre la tela, con las esquinas luego liadas en un nudo para llevarlo en la mano. El *foroshiki* que envuelve este último ensayo fue la religión.

Nishida había dado cursos sobre la religión en sus primeros años en la Universidad de Kioto y otra vez al final de su carrera de profesor. Además, fragmentos de sus notas de clase muestran igualmente que, en sus otros cursos, abordó temas religiosos con cierta frecuencia. Sus notas del primer curso de 1913 sobre religión dan una buena idea de con qué tesón se había mantenido informado y cómo le preocupaba la situación académica de la cuestión. Además de obras filosóficas, había leído bastantes obras principales de la antropología, la historia y la psicología de la religión. Mantuvo su interés por la religión durante los años siguientes, pero nunca había llegado a publicar su propio punto de vista sobre el tema. Aunque podamos leer su último ensayo sobre el fondo de esas notas primerizas, es más que un poco arriesgado construir sobre una base así algo sistemático.

Resulta maravillosamente apropiado —y seguramente el propio Nishida reconoció la coincidencia— que abordara en su último ensayo las mismas preguntas que forman la conclusión del libro que le había lanzado en su carrera filosófica, las mismas preguntas también que le liberaron de sus luchas con el pensamiento neokantiano. Con su filosofía política y cultural

dejada definitivamente a un lado, regresa a su ya conocida preocupación por los absolutos supremos: Dios, Buda, la nada absoluta.

Si bien este último ensayo introduce explícitamente unas ideas budistas con respecto al absoluto, el modelo para la religión permanece centrado, como siempre, en la idea de Dios. La idea de Dios de Nishida había tomado forma en la misma manera que ha tomado forma para la gran mayoría de los pensadores occidentales. Se empieza siempre con la imagen general recibida por la tradición, luego se da una mano de pintura sobre las partes que no acaban de gustar y se añade luego lo que uno opina que falta. Nishida nunca consideró a Dios como una «construcción occidental» *per se*, impropia al temperamento o modos de pensar japoneses. Esto aporta cierto grado de confusión, ya que se toma unas libertades con la noción de Dios que le llevan más allá de los límites del teísmo occidental. Pero la confusión no es necesariamente de Nishida, pues lo que escribe sobre Dios es del mismo cariz que la actitud general que toma respecto a la filosofía occidental, y que ya conocemos: al final, sólo confunde cuando está separado de ese contexto.

El Dios de Nishida no trasciende el mundo. Desde el principio, como vimos en la sección final de *Indagación sobre el bien*, la religión «es algo que el yo requiere», y Dios es gran parte de la realidad experimentada. Dios es absoluto no por su independencia del mundo, sino porque su ser se relaciona con él absolutamente. No es de ninguna manera una realidad ontológica *sui generis*, sino una cifra del dinamismo de la vida del mundo. Al mismo tiempo, su relación con el mundo no es personal. De hecho, no tiene aun menor cantidad de elemento personal que se ve en su idea de la relación yo-tú . Como allí, la relación del individuo con Dios está subordinada al ascenso del yo al autodespertar verdadero. Así, Dios se convierte para Nishida en una expresión suprema de la capacidad de la conciencia para un autodespertar pleno. En una palabra, Dios es una función de la interioridad humana:

> Estamos conectados con Dios desde nuestros orígenes, porque somos seres creados. Como creadores nosotros mismos en un mundo donde los contrarios se unen, donde los contradictorios del pasado y el futuro coexisten en el presente…, tocamos al absoluto. Sólo que no nos damos cuenta de eso. Pero mirando profundamente en el interior de nuestra propia autocontradicción, alcanzamos al absoluto. Es una rendición incondicional a Dios.

Hay otros indicios también de una identificación de Dios y el yo verdadero. Por ejemplo, Nishida habla del yo descubriéndose a sí mismo al ver las cosas del mundo como «sombras» del yo verdadero. La conexión con la idea budista de la esencia verdadera del yo como una «naturaleza del Buda» innata pero no actualizada, es fácil de indicar, pero la idea también

tiene analogías con el descubrimiento de Dios en la creación, una idea muy dispersa en la tradición occidental tanto filosófica como literaria.

Al mismo tiempo, Dios no ha de ser identificado directamente con el yo verdadero del individuo, igual que no ha de identificarse con el principio absoluto de la realidad, ni por eso tampoco con la nada. Dios es siempre la expresión de una relación entre el individuo y la realidad. Dios forma parte irrevocablemente del mundo del ser, por lo que Nishida no vacila en referirse a Dios como «el absoluto del ser». Como absoluto, aunque no el supremo absoluto, debe unir en sí mismo los contradictorios, en este caso, el ser y la autonegación del ser. Estos contradictorios aparecen en el acto kenótico de Dios, cuyos orígenes se sitúan en el acto de la creación y cuyo cumplimiento está en el acto incarnacional de amor que es Cristo:

> Detrás de la emergencia del individual yo personal yace la autonegación del absoluto. El verdadero absoluto no se absuelve simplemente a sí mismo de todos los relativos. Siempre y en todo lugar ha de incluir la autonegación dentro de sí mismo y, a través de la relación a esta autonegación absoluta, definirse a sí mismo como un absoluto que es una afirmación-*en*-negación.

Aquí de nuevo, Nishida no habla ontológicamente, sino que pretende interpretar las ontologías de Dios como metáfora de la manera en que la conciencia llega a su identidad: Dios no puede existir al margen de la conciencia que se relaciona con Dios, igual que una metáfora no puede existir sin palabras. Al fin, podríamos decir, para Nishida la idea de Dios no fue tanto una idea filosófica que tuvo que encontrar su hueco entre las otras ideas, sino una invitación a preservar, en su discurso sobre la realidad experimentada, la entera dimensión del sentimiento religioso. La idea de Dios funciona en su pensamiento de una manera muy parecida a como han funcionado los grandes y racionalmente inagotables símbolos perennes de la civilización humana, esto es, evocando la participación en los contrarios que ella cristaliza.

En cierto sentido, Dios es más paradigmático de la idea de la unión de opuestos que de la relación yo-tú, aunque sea un Dios raras veces encontrado en el pensamiento del Occidente. Para Nishida, Dios no puede trascender el mundo relativo sin hacerse relativo respecto a él. Más bien, el mundo relativo debe representar, en cierta forma, una autonegación de Dios. Nishida justifica este acercamiento conceptual a Dios recurriendo a la noción teológica de la *kenosis* de Dios en Cristo:

> Un Dios que simplemente fuera autosuficiente en una forma trascendente no sería el Dios verdadero. Debe tener un aspecto kenótico que está presente en todas partes. Un Dios verdaderamente dialéctico será uno que en todo tiempo es tanto trascendente como inmanente, tanto

inmanente como trascendente. Esto es lo que señala un verdadero absoluto. Se dice que Dios creó el mundo desde el amor. Entonces el amor absoluto de Dios debe ser algo esencial para Dios, como una autonegación absoluta y no como un *opus ad extra*.

Esta idea de Dios, también evidente en su ensayo final, afecta a la manera en que Nishida entendió la religión, a saber, en su dimensión ahistórica y diacrónica. La historicidad de Dios, como la de la religión, se debe al hecho que proviene de la reflexión humana sobre nuestra situación actual en el mundo, y crece según perseguimos esa reflexión. Es por esto que Nishida puede afirmar que su idea de Dios no nace del «teísmo ni del deísmo, ni del espiritualismo ni del naturalismo, sino que es histórica».

Deberíamos notar, en este contexto, que Nishida no sólo no se preocupó de promover alguna forma de filiación religiosa institucional, sino que tampoco intentó promover alguna forma religiosa no-institucional. Toda la discusión sobre cómo y en qué grado la práctica religiosa requiere de una tradición particular de rituales y símbolos para funcionar no le interesó nunca lo más mínimo. Es verdad que su ensayo final cita pasajes de las escrituras budistas y cristianas, pero la religión que buscó estuvo siempre algo más allá de estos patrimonios específicos. Parece además que, ya desde el principio, la religiosidad no tenía para él ninguna relación con un cuerpo de conocimientos doctrinales. Lo vemos ya en una reseña de libro de 1898:

Para mí, que la religión sea religión no tiene que ver con qué tipo de credo o ritual tenga, sino con la salida del individuo del mundo finito para entrar en la esfera más alto de lo infinito. Es una actividad sumamente variable de unirse, sin necesariamente saberlo en el acto, con lo que la filosofía llama «el absoluto». Llámese sentimiento o aún intuición, la religión llega al lugar donde está la vida. El budismo habla de la liberación, el cristianismo de la salvación.… Para mí, la sabiduría es completamente innecesaria para la religión. Por naturaleza, la religión no necesita coincidir con la sabiduría verdadera… La sabiduría fácilmente puede distinguir la doctrina verdadera de la falsa porque es poco honda. La religión encuentra duro discriminar entre las dos porque es verdadera.

Más tarde, distanciará su idea de la religión de toda dependencia a una idea moral o de toda preocupación por la salvación, y considerará que éstos son más bien frutos de la religión, y no sus fuentes:

La religión no ignora el punto de vista de la moral. Al contrario, el punto de vista verdadero de la moral está basado en la religión. Pero esto no quiere decir que uno entra en la religión por medio de acciones morales.… Hoy en día, hay quienes piensan que el cometido de la religión es la salvación del individuo…, pero esta idea no ha entendido la naturaleza verdadera de religión. La cuestión de la religión no es la tranquilidad de espíritu del individuo.

Las indagaciones de Nishida sobre la religión fueron como su empirismo, en el sentido en que saltan por encima del mundo concreto de la historia

sincrónica, armadas únicamente con una *idea* de ese mundo, para llegar directamente a Dios. Y este fue para él, en efecto, el mundo real, más o menos en la misma manera en que la intuición, la reflexión y el autodespertar fueron reales. Dios nunca fue meramente una idea, sino siempre una relación experimentada. En este sentido también, se parece menos a la nada absoluta que a la expresión viva de la nada absoluta que uno puede conocer sólo a través de volverse ella.

Nishida culminó este acercamiento de Dios como relación introduciendo una idea nueva en su ensayo final, la idea de *la correspondencia inversa*. Si la abordamos desde un punto de vista lógico, puede verse como una extensión de su idea de la identidad alcanzada por la unidad de los opuestos, de tal manera que con cuanta más fuerza actúa la oposición, tanto más profundamente se arraiga la identidad. El modelo básico que permite aplicar esta idea a la religión está ya presente en sus comentarios anteriores, aquellos en los que define al pecador como al más consciente del ideal moral porque constela en sí mismo la contradicción, y que terminan con la inquietante afirmación: «cuanto más individuo es uno, tanto más se enfrenta a lo trascendente». Nishida repite de nuevo estas ideas con respecto a las enseñanzas de Shinran, y de allí pasa a la relación entre lo humano y lo divino. Su objeto es desafiar la idea de una correspondencia directa entre la imperfección humana y la perfección divina.

El Dios de Nishida no es pues la imagen inversa de la impotencia humana, proyectada a una omnipotencia en los cielos, como muchos críticos de la religión, de Feuerbach a Nietzsche, han venido afirmando. Como en una unidad de opuestos, Dios representa el cometido innato de la conciencia humana como tal. En la teología tradicional, cuanto más se esfuerza la conciencia religiosa por acercarse a la realidad divina, más visible se hace la finitud de su humanidad, obstruyendo el alcance a Dios excepto si lo divino decide revelarse. La formulación de Nishida diría que cuanto más consciente es uno de su finitud, tanto más se acerca al centro de la divinidad misma —es decir, al despertarse a la finitud como algo que es negado por lo que la abarca sin límites y la afirma tal como es. Dios puede salvar a los seres humanos de su finitud, precisamente porque la naturaleza de Dios es kenótica, una constelación consumada del ser y la nada.

Como he tratado de mostrar, el pensamiento de Nishida no es tanto una filosofía sistemática como un filosofar sobre unas pocas preguntas básicas. En un sentido, su pensamiento da vueltas en círculos, círculos cada vez más

grandes, pero en círculos igualmente. No hay dramáticas rupturas o conversiones en su filosofía, y esto hace que parezca un poco artificial cualquier intento por distinguir «etapas» en su pensamiento o por describir su evolución en línea recta. A este respecto, siento una cierta impaciencia con quienes tratan de usar las ideas de Nishida como moldes en los que derramar problemas particulares de la filosofía, para conocer el punto de vista oriental acerca de ellas. Estoy convencido de que, o bien uno gira en círculos con Nishida o bien uno acaba preguntándose por qué su pensamiento ha suscitado tanto revuelo. Leer a Nishida es siempre mejor, y mucho más estimulante, que simplemente aprender a manipular sus términos técnicos.

Sin embargo, no existiría una filosofía de la escuela de Kioto y, probablemente, habría mucho menos interés en Nishida al margen de quienes se especializan en la historia intelectual de Japón, de no ser por la originalidad de las nuevas ideas que acabó provocando entre sus discípulos. Sólo conociéndolos podremos estimar la fuerza completa de su filosofar. Por eso, es al primero de sus principales discípulos, Tanabe Hajime, a quien nos dirigimos ahora.

Tanabe Hajime (1885–1962)

28 VIDA Y CARRERA DE TANABE. Tanabe Hajime nació en Tokio el 3 de febrero de 1885. Entró en el departamento de ciencias naturales de la Universidad Imperial de Tokio en 1904, especializándose en matemáticas. Al año siguiente se pasó a la filosofía, y más tarde recordaría haber creído que no poseía las aptitudes necesarias para hacerse matemático. Después de graduarse en 1908, aceptó el puesto de profesor de inglés en un instituto de enseñanza media y, posteriormente, se trasladaría a la escuela donde su padre era director.

Su carrera filosófica comienza en 1913 en la Universidad Imperial de Tōhoku, donde fue nombrado conferenciante en el departamento de ciencias naturales. Durante sus primeros años, centró sus clases en los problemas fundamentales de la ciencia, basándose en material publicado en alemán. Sus primeros escritos, entre los que se encuentra un libro de 1915 sobre la filosofía de la ciencia, muestran un interés aún muy vivo por las matemáticas y la lógica. Como muchos otros jóvenes estudiantes de filosofía, se sintió atraído por las corrientes neokantianas dominantes en el pensamiento alemán de la época. Dado su interés por la ciencia y las matemáticas, era natural que le llamase más la atención el círculo de pensadores de Marburgo reunido alrededor de Paul Gerhard Natorp y Hermann Cohen, quienes estaban poniendo los cimientos para una teoría del conocimiento que pretendía acercar más la filosofía y las ciencias. No obstante, Tanabe estaba convencido —como escribió en un ensayo de 1915— de que el trabajo de Heinrich Rickert, de la escuela de Friburgo, más centrada en las ciencias humanas y enfocada especialmente en el papel de los sistemas de valores y en la posición del punto de vista científico en la cultura en general, ofrecía un contrapunto necesario y lo que hacía falta era alguna combinación de las dos corrientes.

En todo caso, aunque había acabado ya sus estudios formales, Tanabe tenía esperanzas de conocer directamente el ambiente intelectual en Europa para desarrollar el grandioso proyecto que se había propuesto: volver a pensar la lógica trascendental de Kant a la luz de la fenomenología de Husserl, el

vitalismo de Bergson y las ideas de su brillante colega en Kioto, algo mayor que él, Nishida Kitarō. Natorp ya se había jubilado, pero Cohen estaba todavía activo en Marburgo, así que para Tanabe la elección más apropiada era poder estudiar bajo su tutela.

La muerte de Cohen en 1918 echó un jarro de agua fría sobre esas esperanzas, pero al cabo de un año las cosas cambiaron totalmente, gracias a una invitación del mismo Nishida para que aceptara el puesto de profesor asistente de filosofía en la Universidad Imperial de Kioto. Nishida, que salía a flote tras cuatro torturados años de lucha con el pensamiento neokantiano, tenía noticias del joven Tanabe, y sus ensayos le parecían prometedores. Tanabe se puso eufórico cuando fue elegido, y aun más cuando Nishida respaldó su plan de estudiar en Europa.

En 1922, con una beca del Ministerio de Educación de Japón, Tanabe salió con destino a Berlín, donde pasó un año estudiando con el austriaco Alois Riehl, neokantiano ocupado entonces en demostrar la relevancia de Kant para el positivismo científico. Riehl le aconsejó continuar sus estudios con Rickert en Heidelberg, pero en lugar de eso Tanabe se transladó a Freiburgo para trabajar a la sombra de Husserl. Tras el fin de la Primera Guerra Mundial, los vientos que una vez izaron plenamente las velas del pensamiento neokantiano se habían ya calmado cual brisa ligera, y Tanabe, que no deseaba experimentar por sí mismo lo que Nishida había experimentado, buscó una alternativa que satisficiera su demanda de una filosofía atenta a las preguntas de la ciencia. Aparentemente, la fenomenología era el camino hacia el futuro, y el hecho de que tuviera como propósito liberar a la filosofía de esa subjetividad radical de los neokantianos, que había atrapado tan firmemente a Nishida durante tantos años, sin duda la hacía aún más atractiva para Tanabe.

En 1923, Husserl invitó a Tanabe a su casa para presentar un comunicado en una pequeña reunión. Aunque la impresión que dejó fue favorable, parece ser que Husserl abordó la discusión con una gran parrafada, dejando a un lado al joven filósofo japonés, quien todavía no se defendía muy bien con el idioma alemán. Husserl dio a entender que esperaba que Tanabe edificara un puente para el movimiento fenomenológico de Europa hacia Oriente. Desde luego, ésas no eran las aspiraciones de Tanabe, así que, desencantado, volvió su mirada hacia el más joven Martin Heidegger, quien justamente, con asistencia de Husserl, había sido nombrado profesor en Marburgo, y en cuya «fenomenología de la vida» Tanabe reconoció una orientación favorable a sus

intereses. Los dos se hicieron amigos, y Heidegger le dio clases privadas de filosofía alemana.

En 1924, a punto de regresar a Japón, y entusiasmado por volver a su trabajo, Tanabe recibió de Nishida el encargo urgente de preparar un discurso conmemorativo para la celebración del bicentenario del nacimiento de Kant. Mientras componía el discurso, enfocado en la teleología de Kant, decidió cortar completamente con lo que consideró el enmarañamiento epistemológico de los neokantianos, como también con el dogmatismo abstracto del idealismo alemán. Poco después, en el transcurso de dos años dando discursos sobre Fichte y Schelling, aumentó su interés por Hegel. Dedicó dos años al estudio de la *Enciclopedia*, y otros trece años a la *Fenomenología del espíritu*. Durante estos años, reconoció la importancia de la dialéctica hegeliana y decidió ajustar su modo de pensar en conformidad con ella. Desde allí, pudo hacer una contribución original a la filosofía de la escuela de Kioto.

En 1927, fue nombrado profesor y al año siguiente Nishida se jubiló, con lo que se le cedió la cátedra de filosofía. Tanabe se puso a la altura del desafío con todas las ganas del mundo, pero interiormente muy desconcertado. Sus estudiantes advertían que, a parte de esa seriedad tan característica de Tanabe, ahora tenía también los nervios de punta y que las rayas grises que se desparramaban por su pelo se dispersaban visiblemente. Sin duda, sobre él pesaba mucho menos el prestigio de su puesto que la obsesiva presencia de Nishida, aun cuando estuviera físicamente ausente. En enero de 1930, Nishida publicó su *Sistema del autodespertar del universal*, y Tanabe aprovechó la ocasión para publicar cuatro meses después un ensayo crítico, que llevaba el ambiguo título de «Respetando la doctrina de Nishida.» Nishida lo encontró una afrenta «despiadada» y se encolerizó. Así fue como comenzó la confrontación que significaría un punto decisivo en el avance de su propia posición filosófica.

Lo que comenzó siendo tan sólo una leve grieta en la estima de Tanabe hacia su mentor, terminó como una brecha abismal de discordia que ninguno de los dos pudo salvar. Se volvieron cada vez más distantes, hasta el punto de que no podían ni soportarse, ni hacerse compañía, ni apenas leer sus escritos mutuamente sin malentenderlos de arriba a abajo. Esto no quiere decir que no continuaran aprendiendo algo de sus diferencias filosóficas, e incluso que afinaran sus ideas propias como consecuencia, sino solamente que sus relaciones personales se habían deteriorado tanto que, quienes consideraban a

ambos como maestros se encontraban incapaces de mejorar la situación, y observaban tristemente cómo crecía la antipatía.

Muchos de los informes sobre la mala relación entre Tanabe y Nishida se encuentran ya en ensayos escritos en vida de Nishida, lo que nos da a entender que era cosa sabida por todo el mundo, y que los discípulos de Tanabe mantenían la esperanza de que éste haría algo para rectificar o mejorar la situación. A la muerte de Nishida, Tanabe no compuso ni un *in memoriam* para su maestro, cosa que habría sido considerada casi un deber. Su nombre no aparece entre los autores en ninguna de las recopilaciones de escritos conmemorativos dedicados a Nishida. Uno vacila en llamarlo un acto de venganza, pero tan vehemente fue la separación que, cuando se publicó la primera edición de las *Obras completas* de Nishida, la correspondencia de Nishida con Tanabe (más de cien cartas en total) fue omitida. Sólo las presiones de la comunidad académica consiguieron que se readmitieran en una edición posterior.

Aunque a Tanabe le rondó por la cabeza retirarse de la universidad durante los difíciles años de la guerra, perseveró hasta los sesenta años de edad y se jubiló finalmente en 1945, año en que fue nombrado profesor emérito. Por motivos de salud, se mudó a una pequeña casa de campo en las montañas de Kita-Karuizawa, en la provincia de Gunma, donde se había acostumbrado a pasar los veranos y donde podía disfrutar de un relativo aislamiento. Allí pasó, junto a su esposa Chiyo, los últimos seis años de su vida de casado. Fue también allí que daría los últimos retoques a su filosofía, haría un llamamiento a la «metanoia» del pueblo japonés, y elaboraría sus últimos pensamientos —sobre una filosofía de muerte. Las condiciones del retiro, bastante agradables en verano, resultaron sin embargo fatales en invierno. Con temperaturas que bajaban hasta los 20° bajo cero, los vientos rudos de las montañas fácilmente se deslizaban por la simple estructura de madera de su casa.

En 1952, Tanabe viajó a Tokio para recibir la Condecoración de la Cultura: fue el único filósofo después de Nishida que fue honrado con ella. Aparte de eso, no dejó su retiro. Parece ser que había declarado que no soportaría ver cómo las fuerzas extranjeras de ocupación controlaban la política del país, ni cómo la moral y las artes de Japón se hundían en la miseria después de la derrota. Un visitante recuerda sus palabras al respecto: «No puedo sino sentir mi parte personal de responsabilidad por haber conducido a Japón hacia el destino lastimoso que lo aflige hoy, y cuanto más

lo siento, más pierdo el derecho a gozar de una muerte tranquila yaciendo sobre mi estera de *tatami*.»

Durante su jubilación, continuó escribiendo y, de vez en cuando, impartía seminarios y discursos en una segunda casita que había convertido en su estudio, y recibía a visitantes, entre ellos a Nishitani, de quien se dice que pasó largas horas debatiendo con su anterior maestro. La muerte de su esposa en 1951, después de treinta y cinco años de casados, dejó un vacío enorme en su vida y proyectó sus pensamientos lejos de la dialéctica del mundo histórico vivo, hacia una dialéctica de la muerte. En su creciente interés por la religión remarcó la idea cristiana de la *communio sanctorum*, por la que la vida y las relaciones que se transforman en la muerte son transformadas en una nueva vida.

En 1957, Tanabe fue recomendado por Heidegger para recibir un doctorado honorario en la Universidad de Friburgo, aunque tuvo que estar ausente del acto debido a su estado de salud. Fue hospitalizado en 1961, afectado de un reblandecimiento cerebral, y murió en el hospital el 29 de abril del año siguiente, a los setenta y siete años de edad. Su lápida sepulcral, colocada al lado de su casa en las montañas, es simple y sin adornos, apropiada a la vida que había llevado, y consta sólo la frase *Lo que busco es la verdad y sólo ella.*

29 EL ESTILO FILOSÓFICO DE TANABE. En gran parte, la prosa filosófica de Tanabe es ponderosa y carece de florituras retóricas. Sus frases son largas y serpentinas, pero están elaboradas con precisión casi matemática. En sus mejores momentos, va de un pensamiento a otro en zancadas pequeñas y estudiadas, repitiéndose frecuentemente pero dejando poco lugar a ambigüedades. En los peores, concentra los complejos argumentos explicados anteriormente en una densidad tal que prácticamente los vuelve ininteligibles. Sus frecuentes concatenaciones de términos abstractos tienden a crispar al lector japonés todavía no acostumbrado al estilo filosófico occidental, pero la relativa claridad de sus conjunciones gramaticales lo hace bastante fácil de traducir a las lenguas occidentales, aun cuando el contenido es demasiado obtuso como para entenderse a la primera. No debe sorprendernos que rehusara categóricamente a escribir artículos ocasionales sobre la actualidad. Él era filósofo, y cualquier otra cosa significaba una mera distracción.

Al mismo tiempo, fue un lector voraz y sus intereses fueron notablemente amplios. Como recuerda un alumno suyo, solían llamarle «el pesquero de arrastre», porque mientras los demás pescaban con caña en el mar de la filosofía, sacando los peces de uno en uno, él arrastraba el fondo, recogiéndolo todo de una vez. Pero también fue cuidadoso, y su estilo al escribir refleja la forma en que luchó con los textos filosóficos que consideró importantes. Por regla general, prefería leer los textos originales y mostraba poca simpatía por la literatura secundaria, lo cual le dio una cierta libertad de interpretación. En los seminarios y discursos que condujo sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel en los años treinta, usó el alemán original, y no hay duda de que el esmero con que explicó el material a sus estudiantes afectó a la escritura de su propia filosofía.

Tanabe fue un maestro popular durante sus años en Kioto, y las aulas en las que impartía sus clases a menudo estaban a rebosar de estudiantes y de otros profesores. Tomó muy en serio la preparación de sus clases, hasta el punto de que anulaba todas las visitas el día antes de una lección. Sus estudiantes le recuerdan como algo único hablando sin notas, yendo de acá para allá, «como un león vagando desasosegadamente en su jaula.» Con sus estudiantes, fue estricto. Recibía bien las preguntas, pero no aguantaba pacientemente trivialidades, caricaturas, comentarios sarcásticos, ni el puro ingenio. Nunca sonrió en presencia de sus estudiantes, e inspiró un respeto casi terrorífico dentro y fuera del aula. Ni siquiera en compañía de sus colegas fue propenso a la broma y la jovialidad.

Al mismo tiempo, Tanabe es recordado como uno de los raros maestros que admitía a menudo delante de sus alumnos que su pensamiento estaba todavía en camino, que podría no saber cómo responder a una pregunta y que ni de lejos estaba seguro de todas las consecuencias de su modo de pensar. En las discusiones filosóficas, utilizaba al máximo sus habilidades, sin importarle si debatía con un colega o con un estudiante. Takeuchi Yoshinori, su discípulo más ilustre, recuerda:

> La naturaleza de su diálogo filosófico puede semejarse a la de un león que concentra todas las energías en su presa, aunque ésta sólo fuera un conejo. A veces a nosotros, los alumnos, nos asestaba un golpe doloroso, pero entendíamos que estaba motivado por su amor a la filosofía, y nuestro maestro sólo esperaba a que estuviéramos recuperados para atacar otra vez.

Si bien Tanabe exigía mucho de los otros, fue mucho más exigente consigo mismo. Ya de sus días universitarios es recordado como alguien serio y lejano. Llevaba un estilo de vida severo y ascético. Durante los treinta años

en que vivió en Kioto, evitó diligentemente las visitas turísticas y las distracciones, «escapando del mundo como si fuera un virus.»

Una vez que Tanabe sentó las bases de su propio punto de vista filosófico, por medio de lo que dio en llamar la dialéctica de la mediación absoluta, su trabajo adquirió una mayor intensidad focal. Todo lo fue relacionando desde entonces, de una manera u otra, con esta idea: ilustrándola, matizándola, desplegándola, retocándola. Pero el desarrollo fue orgánico, así que las etapas que aparecen al estudiar sus obras retrospectivamente, parecen en gran parte una serie de pasos naturales de Tanabe mismo. Sólo de su «metanoética» puede decirse que representa una reorientación drástica, aunque, como veremos, no fue tan drástica.

Como filósofo, Tanabe fue antes que nada un constructor de sistemas. Luchar con problemáticas clásicas, estar al corriente de las últimas novedades intelectuales, y aplicar sus ideas a cuestiones concretas no le bastaba. Necesitaba un gran esquema en el que ubicar e interpretar todas las cosas de la vida. Una vez acabada su educación formal, y decidido a alejarse de la sombra imponente de Nishida, comenzó a desplegar tal sistema. Con creatividad de arquitecto bosquejó línea por línea el cianotipo de su gótica catedral filosófica, anexando, borrando, elaborando, pero siempre con una imagen de la totalidad en mente, a fin de que cada parte la reflejara y al mismo tiempo añadiera algo nuevo. Al ser buen maestro de obras, siempre trabajaba a escala, distando de las herramientas y los accesorios necesarios para actualizar lo que había dibujado. Y si una parte del cianotipo acababa resultando un desastre en la práctica, eso sólo le obligaba a regresar al tablero de dibujo. Ni siquiera su posterior crítica radical de la razón pudo recusar su convicción de que la filosofía debe ser una representación sistemática y completa de la realidad: simplemente quiso decir que debía estar respaldada por el exterior, para que no se hundiera.

Para presentar un breve resumen de sus ideas y contribuciones principales, será necesario a veces, como lo fue en el caso de Nishida, superponer las ideas posteriores a las anteriores. Y eso, pese al hecho de que su idea culminante, la lógica de lo específico, le dirigió en una dirección de la que más tarde se arrepentiría públicamente. Pero fue un arrepentimiento de naturaleza muy general, templado por la insistencia de que había sido malentendido, y sin ningún intento aparente de buscar el punto en que su pensamiento se había despistado. Los flirteos de Tanabe con el nacionalismo han de ser leídos de manera diferente a los de Nishida. Pues casi nadie interpreta los errores de Tanabe ni su juicio personal sobre lo que los causó —

su silencio y su falta de acción— en la forma en que él mismo los leía. En la presentación que sigue, trataré de demostrar que su pensamiento sí forma una totalidad, desde el principio hasta el final, y que la desviación política fue consecuencia de la falta de análisis de sus propias premisas y de no hacer suficiente caso de sus propias advertencias.

30 LA EXPERIENCIA PURA, EL CONOCIMIENTO OBJETIVO, LA MORAL. Estaba claro, desde el principio, que Tanabe terminaría por encabezar propuestas en una dirección diferente a la de Nishida. De hecho, fue precisamente su perspectiva distinta respecto a la idea de la experiencia pura lo que le llamó la atención de Nishida en un primer momento.

El primer ensayo de Tanabe, «El juicio tético», fue un breve resumen de las ideas principales de su tesis de licenciatura. Aunque se publicara en 1910 en la revista *Estudios filosóficos,* un año antes de que apareciera *Indagación del bien,* se basó en la idea de la experiencia pura tal y como había sido esbozada por Nishida en las páginas de la misma revista. Lo que interesó a Tanabe de la noción de experiencia pura fue la cuestión de cómo se genera la dicotomía entre sujeto y objeto. Su conclusión fue que el elemento objetivo es el que aparece en primer lugar, anunciando su existencia como algo necesario en forma de un juicio en el que el sujeto no aparece del todo —es decir, el llamado juicio «tético.» La base de todo conocimiento objetivo, según argumenta, es un *esse est percipi* (existir es ser percibido), que no puede conducir al idealismo subjetivo porque inicialmente no postula el ego.

Este último punto es significativo porque le desvía del camino de la conciencia por la que Nishida andaba entonces. Mientras que Nishida exploraba el elemento subjetivo en el arte, la literatura y la religión, Tanabe se dirigió hacia el conocimiento objetivo —incluido el idealismo objetivo— que conservaría un lugar para la matemática y las ciencias dentro del ámbito de la filosofía. Consideró que la idea de la experiencia pura concordaba con la posición básica de Kant, esto es, que el conocimiento no es simplemente la representación de un mundo objetivo a un sujeto percipiente, sino una unidad construida en la conciencia. Pero al mismo tiempo, pensó una concentración demasiado exclusiva en la construcción o en la conciencia, que no hacía justicia a la idea de experiencia pura.

La ruta que Tanabe tomó para aclarar esta idea apenas fue directa. Sus escritos durante los años anteriores a su período de estudio en Alemania

muestran que cambiaba de postura de un día para otro, en busca de una agenda filosófica clara y propiamente suya. Cuanto más se aproximaba al pensamiento de los neokantianos, tanto más ponía en duda su utilidad. Concluyó que la escuela de Marburgo pasaba por alto las ciencias humanas, obsesionada como estaba en el logicismo como puente entre la filosofía y las ciencias naturales. Los pensadores de la escuela de Friburgo suplían esta carencia con su discurso sobre la construcción de cosmovisiones fundadas en valores. Pero desde que por naturaleza «las ciencias naturales y las ciencias humanas tienen ambas la tendencia a objetivar la experiencia pura», también muestran una tendencia a olvidarla. La más obvia indicación de esto fue la degradación que sufre, en la filosofía de la ciencia del modelo neokantiano, el lugar de la libertad humana.

El tema se trata en el primer libro de Tanabe, *Las ciencias naturales hoy*. Volviendo directamente su atención hacia la cosmovisión científica misma, discute que los notables logros de la ciencia respecto a la manipulación del mundo natural tiendan a eximirla de los juicios de valor propios de las ciencias humanas. La idea de la libertad moral, según pensaba, podría servir de punto de encuentro para todos los avances hacia el conocimiento objetivo, enriqueciéndose el uno al otro; y sin ella no se encontraría nunca el camino que les devolvería a la experiencia original pura. Un pequeño ensayo sobre «La libertad moral», publicado el año siguiente mientras preparaba su segundo libro, *Una introducción a las ciencias* (y al mismo tiempo, una serie de artículos sobre temas matemáticos), agrega esta importante pregunta en la agenda filosófica de Tanabe.

Como Kant, Tanabe reconoció que la libertad no es un hecho dado, sino un ideal que forma parte del mundo de los valores y no del mundo del ser. Y termina su ensayo haciendo justamente esta consideración. Pero también señala que no bastará acabar con el libre albedrío por restringirlo a un mundo interior y subjetivo, donde se para completamente del mundo objetivo dominado por la ley de causa y efecto. Nos hemos olvidado de cuán importante es, recuerda Tanabe, «ausentarse de vez en cuando del dogmatismo y de los prejuicios que vemos en la ciencia para llegar a un punto de vista más amplio con el cual fijar nuestra mirada en el yo.» Y termina el libro con estas palabras:

> Si consideramos el método de las ciencias naturales como la única forma de mirar la vida humana…, entonces la religión se convierte en pura ilusión, la moral en una mera utilidad, y el arte en un mecanismo que complace nuestros impulsos naturales, lo que no deja espacio suficiente para entender el significado verdadero de la religión, la moral y el arte. Si, por otra parte, se toma un punto de vista desde los ideales, entonces se ve la ciencia como la encarnación de los resultados del

> ideal de «la verdad», además de que hay ideales como el bien, la belleza, la integridad, etcétera; entonces tenemos que concluir que la moral, el arte y la religión comparten las mismas fundaciones que la ciencia… Es cosa de los diversos dominios de la filosofía, basados en una fenomenología que busca la verdad de las intuiciones, demostrar la forma en que entender esas fundaciones. Ésta es la tarea que yo me propongo para el futuro.

Por un breve período, Tanabe de hecho dio la espalda a Kant y a los neokantianos, topándose de frente con el idealismo alemán decimonónico y con autores como Fichte, Schelling, y Hegel, en busca de una noción de la conciencia en general que fuera compatible con sus interés por el conocimiento objetivo y con la conservación de la libertad moral. La influencia más fuerte en este tiempo parece que fue Fichte. En particular, se sintió atraído por su rechazo a la unidad trascendente estática del sujeto puro kantiano, y su apuesta por un ego activo que se constituye a sí mismo en su interacción con el mundo. Aproximadamente en el mismo momento en que Nishida lucha con las ideas de Fichte, como Tanabe habría sabido bien, trataba de apropiar la idea de Fichte de que el ego no es un *datum* sustancial más entre los otros *data* del mundo, sino un *captum* tanto como el mundo objetivo, un «hecho-acción» o *Tathandlung*.

No fue hasta que volvió de sus estudios en el extranjero que Tanabe se enfrentaría frontalmente con las preguntas de la moral y del libre albedrío. En el barco que le llevaba de nuevo a Japón, y con la vista puesta en el ensayo conmemorativo que le había pedido Nishida, Tanabe estudió detenidamente las tres críticas de Kant. Este ensayo le iba a llevar en una dirección inesperada, fuera de la epistemología e iniciando la búsqueda de una cosmovisión. Tanabe recuerda:

Sentí resonar dentro de mí esa misma demanda para una filosofía de cosmovisiones que se había levantado en el mundo filosófico alemán durante la Primera Guerra Mundial… Mi primer trabajo al regresar, fue escribir sobre la teleología de Kant… A causa de lo que sólo puedo llamar un golpe de destino, acabó siendo un momento decisivo para mí, desde la crítica hacia la cosmovisión, desde la matemática, la física y las ciencias naturales hasta la historia de la sociedad humana.

Ni la línea fue tan directa ni las causas tan dependientes del destino como Tanabe las describe, pero al menos vale la pena que nos detengamos brevemente en el contenido de ese ensayo cuidadosamente argumentado.

Tanabe fija su atención en lo que considera la insatisfactoria noción de teleología en *La crítica del juicio* de Kant. Distingue tres tipos de teleología e intenta sintetizarlas bajo la rúbrica de «una dialéctica de la voluntad.» La primera es una teleología formal y lógica, por la que la estructura de la mente

nos predispone a movernos inductivamente de leyes particulares a leyes universales, con el fin de construir un todo sistemático. En segundo lugar, hay una teleología interna, necesaria para poner en cuenta la finalidad entre los organismos vivos y en la naturaleza como un todo, una teleología que no puede explicarse recurriendo a los principios mecánicos de la ciencia natural. En tercer lugar, Tanabe introduce lo que llama «la teleología del autodespertar» que media dialécticamente en la grieta que Kant había dejado abierta entre las leyes de la naturaleza y el libre albedrío del sujeto moral. Esta última teleología no forma parte ni de la naturaleza ni del libre albedrío, sino que proviene de la cultura y de la historia, que como tal no pertenecen a la razón reflexiva sino que se oponen a ella. «En el mismo sentido en que la libertad es un principio constructivo de la moral, una teleología del autodespertar es un principio constructivo de la historia.»

Desde el momento en que la moral y el libre albedrío son esenciales para la crítica filosófica, la cuestión de la teleología es inevitable y ésta, observa Tanabe, a su vez requiere prestar atención a la religión. No es suficiente con descartar todo esto como nada más que otra analogía para la estructura innata de la mente racional. Las exigencias de la misma razón necesitan ser completadas con el punto de vista de la praxis moral, para que la transformación de la conciencia y la transformación del mundo histórico puedan ubicarse en el modelo.

Las únicas indicaciones de Tanabe que nos ayudarían a adivinar en qué consiste el *telos* de la acción moral son estrictamente formales, y se basan en un principio general de la dialéctica por el cual el yo se pierde en el otro por el bien de una meta que estaría fuera del yo. A su idea de la moral todavía le falta alguna meta más concreta que no sea simplemente la de un acto creativo de la libertad, en donde el dejarse a sí mismo a causa del otro se objetiviza en la cultura y la historia. Sin embargo, tenemos aquí los elementos necesarios para el primer paso decisivo que daría Tanabe para establecer su punto de vista filosófico.

31 LA RELACIÓN PURA, LA MEDIACIÓN ABSOLUTA. Cuando Nishida introdujo la lógica del locus en 1926, con el objetivo de vincular más estrechamente la nada absoluta con el autodespertar, Tanabe no siguió su ejemplo. Al contrario, se puso a elaborar una idea de la «mediación absoluta» que había ido destilando de su lectura cuidadosa de Hegel. En el ensayo de

1930 en el que criticó abiertamente a Nishida, se atrevió a presentar su idea como un modo alternativo de incorporar la nada absoluta en la filosofía.

Como hemos visto, cuanto más trataba de pensar desde la perspectiva de Nishida de un autodespertar fundado en la experiencia pura e inmediata (o en su formulación más reciente, la intuición activa), tanto más se percataba de que como punto de partida filosófico no le satisfacía. Tengamos en cuenta que, además de que andaba entonces interesado en descubrir los fundamentos de un conocimiento objetivo que introduciría la ciencia en la filosofía, nunca se había sentido atraído por la práctica de zen, como Nishida, ni tampoco le inspiraban el tipo de expresiones poéticas que éste usaba para hablar de la experiencia o la intuición. Compartía con su mentor la convicción de que el cometido del filósofo es aumentar la conciencia y liberar a la mente de los clichés en que suele estar encorsetada. Pero el atractivo del método científico y del lenguaje matemático, unido a una impaciencia inveterada contra la estupidez dominante en la arena política, le llevó a buscar un fundamento más seguro para que pudiera avanzar su pensamiento. Encontró este fundamento en la idea de que toda la realidad está interrelacionada y que todos los acontecimientos del mundo son una dialéctica de esa interrelación.

Si bien los mismos textos filosóficos que utilizaba en sus lecciones universitarias estimularon esta nueva orientación de su pensamiento, ha de decirse que fue solidificándose tras su renuncia deliberada a hacer el papel de príncipe heredero de la filosofía de Nishida. Apenas puede ignorarse la ironía en el hecho de que la relación personal más importante de la carrera filosófica de Tanabe se amargó en el mismo momento en que ofrecía una imagen especular de la misma, en una idea de la primacía de la relación —una idea con raíces tan profundas en el budismo primitivo como la de la experiencia de Nishida en la tradición zen— elaborada en forma de tensión dialéctica. No parece, sin embargo, que Tanabe se hubiera dado cuenta de la coincidencia.

El primer paso que dio Tanabe para elaborar la dialéctica de la mediación absoluta no fue muy diferente del de Hegel, ni en realidad del de Nishida en la lógica del locus. Su estudio de Kant y de los neokantianos le había dejado profundamente insatisfecho en varios sentidos. Su intuición le decía que la individualidad de los seres particulares que componen el mundo real no puede ser explicada por medio de ninguna esencia numinosa o en ningún ser en sí, oscurecido permanentemente a la vista racional, por los prejuicios inherentes a la estructura de la mente misma. Aun ampliando la base de la crítica de la mente para incluir las convenciones del lenguaje y de las estructuras sociales, la suposición de una sustancia subyacente en las cosas pero inaccesible le

parecía equivocada, y aplicada a la mente misma, viciosamente circular. Lo que es más, tal crítica violaba, sin suficiente razón, ideas fundamentales del budismo sobre la no-sustancialidad de las cosas y del yo por un lado, y por el otro, la co-originación de todas las cosas del mundo. El punto de partida de Hegel —que cada individuo es lo que es y hace lo que hace en virtud de su relación con los otros individuos— le pareció muchísimo más prometedor.

Desde luego, si el hecho primario de la individualidad tenía que clarificarse en términos de la relación entre una cosa y otra, el ejemplo paradigmático de esta se halla en el despertar del yo consciente a través de la conciencia de un otro que no es el yo. Al negar su identidad con un otro, el yo no sólo afirma su propia individualidad, sino que al mismo tiempo ratifica la dependencia de esa individualidad en la relación con el otro que no es el yo. La autosuficiencia de la noción de sustancia es en un sentido demasiado obvia una ficción, y no sirve de base para explicar qué hace que el individuo que es, sea. La esencia de los ítems individuales que componen el mundo sólo puede ser asida como función de la relatividad radical de cada cual para con los otros que están a su alrededor. Cada cosa, y por lo tanto también cada conciencia individual, es al mismo tiempo sí mismo y un otro para cada otra cosa con la que interactúa, y fuera de esta interacción no existe nada.

El modelo es de Hegel, pero Tanabe le añade en su nueva formulación trazos de la preocupación de Nishida de hacer que la lógica filosófica trascienda la forma gramatical y las reglas del pensamiento, para que no se olvide que, después de todo, existe un mundo experiencial actual que pretendemos explicar y que la mente que lo intenta es parte de ese mundo. Cuando Tanabe habla de la identidad esencial del individuo como un «yo-*en*-otro», su intención es incluir no sólo relaciones entre seres humanos conscientes, sino también entre todos los objetos en el mundo material, así como también relaciones en la entera gama de costumbres, instituciones y estructuras sociales en las que el mundo histórico nos enreda. Y cuando habla de la dialéctica que ésta implica como una «afirmación-*en*-negación», quiere insistir en que ninguna afirmación pura o negación pura respecto a qué es el mundo, queda completa sin su opuesto.

Declarar simplemente que las cosas, las personas o las instituciones son lo que son porque no son otras, o que las cosas pueden relacionarse una con la otra por no ser la una la otra, es casi banal en su evidencia. El punto crucial es que estas mismas relaciones aparecen siempre mediadas por *otras* relaciones. Ninguna cosa por sí misma se relaciona con ninguna otra cosa directamente, sino siempre por medio de otras relaciones. Y nada en la realidad está exento

de este patrón, ni siquiera la razón que no lleva la realización del hecho. En esto consistió la esencia de esa perspicacia irreversible que ya no abandonará nunca Tanabe. No obstante, fue aún largo y serpentino el camino que le iba a conducir, de lo que todavía es básicamente un modelo abstracto sustituyendo a otro, a algo concreto que decir sobre esa realidad interdependiente y absolutamente mediada en que vivimos.

32 UNA REINTERPRETACIÓN DE LA NADA ABSOLUTA. Mientras Nishida estudiaba filosofía, y de hecho a lo largo de toda su carrera, uno de los principales problemas heredados del siglo XIX era el conflicto entre el individuo y la sociedad. A menudo, estudiantes de Nishida o contemporáneos suyos arrastrados por el remolino de ideas marxistas advertían que, simplemente, fijar la atención en el despertar del individuo histórico y reducir la historia a una noción general de historicidad, era una petición de principio y no una solución del problema. El joven Tanabe, que todavía no había desarrollado una clara posición filosófica, no tardó en reconocer la importancia de la crítica. El primer uso que dio a su nueva dialéctica fue el de cuña con la que abrir las ideas de la nada absoluta y el autodespertar hacia el mundo histórico. En ningún momento dudó de la relevancia filosófica de estas dos ideas que había recibido de Nishida, aunque las ubica en su propia arquitectura de una manera bien diferente: Tanabe entiende el despertar a una nada absoluta, transhistórica y universal, como un hecho «diferencial» en la amplísima realidad histórico-relativa, mientras que para Nishida el autodespertar de la nada absoluta es el principio del sistema entero, y como tal fue considerado desde el principio como un todo «integral» en cuyo término las cosas relativas podían ser sistematizadas.

La transición de la experiencia a la voluntad absoluta como punto de partida fundamental, que fue llevada a cabo por su experimento con una «dialéctica de la voluntad» en su ensayo sobre Kant, aparece junto a su nueva preocupación por el papel de la voluntad en la praxis moral. La influencia de Nishida y de su intento de fundamentar la moral en el «conocer a través de volverse» es clara, pero naturalmente Tanabe no se detiene allí, sino que sigue hacia delante para preguntar si, primero, la totalidad de las correlaciones singulares entre cosas, personas e instituciones no formaría parte de una dialéctica más grande y universal, que se estaría desarrollando a través del

tiempo histórico y, segundo, en caso de que así fuera, qué relación tendría con la nada absoluta.

A pesar de la brevedad de este resumen, espero que haya quedado más o menos claro que la concepción dialéctica de la historia de Tanabe —es decir, la historia entendida como un proceso en donde el toma y daca de la identidad entre individuos constituye un drama comprensivo de conflicto, resolución y nuevo conflicto— está muy próxima a la de Hegel. Por lo general, estuvo de acuerdo con la idea de que mientras los individuos, como también las estructuras sociales que edifican entre sí mismos, viven y mueren a través del tiempo, no son sólo las relaciones particulares que cambian de forma de un momento a otro o de una edad a la siguiente, sino la historia misma en el proceso de resolver su propia identidad.

Lo importante aquí es notar que, una vez aceptado esto, no dio el mismo paso que Hegel: el salto a una providencial y a la vez astuta racionalidad que operaría detrás de los acontecimientos históricos. Un salto así hubiera requerido la noción de un yo absoluto que transciende la historia, ya que no hay racionalidad sin un sujeto racional. O tal yo sería un absoluto verdadero, y por eso exento de la ley universal de la mediación absoluta, y que daría la identidad a otros por no recibirla de nadie; o participaría de una historia paralela y, en ese caso, sería sólo un absoluto para nuestro mundo, pero en el suyo, sería relativo y por tanto necesitado de otros de quienes recibir su propia identidad dialéctica, con la consecuencia de que sería necesario un absoluto aun más elevado, y así en retroceso infinito. Tanabe no aceptó ninguna de estas posibilidades. Si la dialéctica es un principio absoluto, entonces no puede haber ninguna cosa más allá de ella que la medie. Debe ser un hecho in-mediato. La historia, por consiguiente, debe ser una unidad omniabarcadora, la única historia de yoes y otros que llegan a ser y dejan de ser en la relación mutua. Hablar del mundo del ser en su totalidad es hablar de una realidad en proceso de formarse. Al igual que no hay cosa que exista que no esté mediada, tampoco hay ninguna cosa que no esté en proceso de formarse. Si hay teleología en la historia, entonces debe estar *en* la historia, no más allá de ella.

Desde el principio, Tanabe desconfió tanto de los intentos por someter la voluntad individual a una voluntad trascendente, como los de sumergirla en un avance ineluctable de pura necesidad histórica. Por esta razón, además de rechazar el idealismo de Hegel, rechazó igualmente la alternativa de un materialismo dialéctico de orientación marxista. Como muchos otros de su época, vio en la postura filosófica de Marx un cierto desprecio por el libre

albedrío del individuo, algo en lo que creía firmemente. De esta manera, aunque mantuvo una cierta simpatía hacia el pensamiento marxista en general, no aceptaba el propósito de sustituir la regla de la providencia sobre el sujeto consciente por la regla de las instituciones sociales, por muy positivas o beneficiosas que pudieran ser.

Un buen número de comentarios de Tanabe que abordan la posición del Estado respecto al individuo, esparcidos a lo largo de sus primeros escritos, confirman la sospecha de que adoptó la dialéctica en una dirección muy diferente a las recetas hegelianas o marxistas. Además, el hecho de que un lector tan ávido no se tomara nunca la molestia de basar sus opiniones sobre el marxismo en un estudio más o menos riguroso de las obras de Marx y el hecho de que pareció mantener hasta el final sus impresiones iniciales de que su teoría económica y los datos eran simplemente un «apoyo secundario» para realzar ideas fundamentalmente filosóficas, demuestran que el pensamiento socialista no fue más que un estímulo muy marginal en su pensamiento.

Si Tanabe se resistía a cualquier depreciación del sujeto en la historia, también se resistía a considerar el despertar consciente, o su forma pura de «experiencia inmediata» que supera la dicotomía entre sujeto y objeto, como un tipo suficiente de conciencia de la historia, tal como suponía que Nishida había propuesto. ¿Qué queda entonces para explicar al desarrollo de la historia? ¿Qué es eso que se está elaborando a sí mismo a través del tiempo, mediante la interacción de relaciones cuyo paradigma es la relación entre el sujeto concreto y el orden social? ¿Es la «dialéctica» de la historia nada más que una hidráulica de energías que fluyen sin sentido de aquí para allá entre yo y el otro, dando a cada uno su identidad al negar el otro, o por el contrario hay algún *telos* que corresponda al mito de una providencia divina concretizando su voluntad en la historia? La respuesta, concluyó Tanabe, la encontraremos tras definir la noción budista de la nada, que Nishida ya había elevado al nivel de un absoluto, como un tipo de *anti-telos.*

Para Tanabe, la nada absoluta, aunque sea contemplada con Nishida como un locus trascendente, no puede ser un universal no mediado, una clase suprema que abarcaría todos los seres lejos de toda diferenciación. Esto la convertiría en la totalidad de todos los seres y, por consiguiente, la devolvería al mundo del ser. No *pertenece* al mundo del ser, pero al mismo tiempo su actividad *se manifiesta* sólo en el mundo del ser, refractada, por ejemplo, en las actividades éticas de una praxis de la autonegación del yo. Tal y como Tanabe la entendía, la nada absoluta tenía al menos que cumplir, a su manera, el papel del Ser supremo judeocristiano, en el sentido de que otorga una

unidad trascendental a la historia, aunque no le asigna el papel de proporcionar una última meta a la historia que desempeñaba en la filosofía de Hegel.

Como *nada* absoluta, la idea no señala meramente una apophasia o una afasia de la razón frente a la realidad última. Para Tanabe, significa también un rechazo al carácter absoluto del concepto del ser mismo y, en consecuencia, de su aceptabilidad como fundamento sobre el que los correlativos pueden colocarse para identificarse y determinarse el uno al otro:

> Imaginar un absoluto fuera de esta mediación histórica, un ser que transciende y abarca los relativos, es terminar sumergiendo al individuo autónomo en la vil igualdad del panteísmo, o en el dominio de la voluntad no mediada, selectiva, y divina del teísmo… Ambas tendencias están innegablemente presentes en Hegel… El subyacente error básico y desgraciado de Hegel fue postular un ser no mediado y absoluto más allá de la unidad trascendental de la nada dialéctica, localizándolo fuera del obrar de la nada como un ser autoidéntico y confiarlo a una lógica herética de la sustancia.

Como *absoluta,* la nada debe obrar universalmente en todas las relaciones que constituyen la dialéctica de la historia y debe ser no mediada. No puede ser un yo, una totalidad de yoes, ni un yo superior, puesto que el yo requiere un otro, y el absoluto por definición es absuelto de toda interrelación y dialéctica con los otros. No puede existir ninguna entidad invariable o sustrato invariable del ser que proporcione una finalidad al mundo dialéctico del ser. Sólo una nada (es decir, un no ser) absoluta (es decir, no mediata) puede proporcionar un *telos* unificador a la historia.

Por muchas vueltas que le dio Tanabe a la noción de historia, y más tarde a la noción de religión, en ningún momento puso en duda la primacía del concepto de nada en la aventura filosófica. Cito sus palabras de un ensayo tardío:

> Toda ciencia necesita tomar como objeto de estudio una entidad u otra. El punto de contacto está siempre dentro del ser, no en la nada. La disciplina que tiene que ver con la nada es la filosofía. La religión encuentra la nada y la vence en la fe, el arte en el sentimiento; pero sólo la filosofía se ocupa de conocer la nada desde un punto de vista académico. Desde Aristóteles, la metafísica ha sido definida como el estudio de la existencia como tal, del ser *per se*. Pero si el ser es algo que sólo puede conocerse concretamente a través de la mediación de la nada, sería más apropiado que definiésemos la filosofía en términos de la nada, pese a lo paradójico que esto pueda parecer al principio.

Lo único que parece claro por ahora es que la nada absoluta es una especie de dinamismo, casi un *élan vital,* que mantiene activa la dialéctica de la interrelación de todas cosas. Todavía no ha decidido con precisión la importancia de este aspecto en la argumentación filosófica. Lo que sí empieza

a parecer obvio es que la conciencia humana disfruta de una capacidad privilegiada para reconocer lo que está pasando en la dialéctica, y que esa capacidad es el fundamento de la acción moral. Es necesario para despertar a lo que es la historia distinguir entre lo que *está pasando* y lo que *debería estar pasando,* distinción que seguro reconocemos en la frustración de nuestros deseos personales. «Es en la moral», escribe Tanabe, «que encontremos la inmediatez vital de la filosofía.»

Al menos inicialmente, la nueva interpretación de la nada absoluta sirve menos para aclarar el contenido de la finalidad de la historia que para preguntarse cómo la voluntad humana puede tomar parte mejor en su vitalidad. La respuesta de Tanabe comienza con una crítica de cómo la voluntad yerra por no consultar lo suficiente a la razón, una crítica que le conducirá a su lógica de lo específico. Más tarde, veremos cómo la noción de la nada absoluta se profundiza cuando se enriquece con la idea del Otro poder del budismo de la Tierra Pura.

33 LOS ORÍGENES DE LA LÓGICA DE LO ESPECÍFICO. Con la reformulación de la idea de la nada absoluta, la dialéctica de la mediación absoluta debió enfrentarse a lo abstracto de la idea y a su distancia natural del mundo histórico. Como él mismo admitió, «mi prejuicio anterior hacia la abstracción resulta de una carencia en mi capacidad especulativa.» Intentó corregir el error desplegando una lógica nueva, la lógica de lo específico.

Las razones aducidas por Tanabe para introducir una nueva lógica, entre las que no incluyó la más mínima alusión a una confrontación con la lógica del locus de Nishida, fueron dos. La primera era una preocupación práctica por «hallar el fundamento racional de los controles impuestos por la sociedad, como una nación, sobre sus miembros individuales.» La segunda era la necesidad que sentía de revisar la lógica general, en el sentido estricto de la palabra. El orden de estos dos propósitos es deliberado. No empezó elaborando una lógica para luego aplicarla a los problemas particulares del mundo histórico. Sin embargo, tampoco hay que apresurarse en concluir, a la luz de los sucesos posteriores, que simplemente había organizado su lógica para justificar una postura política hacia el Estado japonés que había ya decidido de antemano.

Ya en sus escritos anteriores podemos encontrar alusiones a la primera de estas dos preocupaciones, esto es, al análisis del Estado como límite a la

libertad del individuo, aunque no habían constado en su idea de la mediación absoluta ni tampoco en su fundamentación de la historia en la nada absoluta. En 1922, por ejemplo, antes del auge del militarismo en Japón, en plena era Taishō, con sus sentimientos positivos hacia el liberalismo y la democracia, Tanabe publicó comentarios parecidos en un ensayo titulado «La noción de cultura.» En él, reconoce la crítica del socialismo al culturalismo burgués y a su idea de la democracia, pero a la vez rechaza lo que le parecía su abandono casi total de las preocupaciones filosóficas. Según él, la meta debe ser una especie de democracia social que conservaría lo mejor de ambos puntos de vista. Es más, insiste en «el deber» de Japón, en el concierto internacional de las naciones, de desarrollar un «Estado étnico.» Muestra su desencanto con el «culturalismo» de Taishō, por el que entiende el culto a la alta cultura importada del extranjero y al intento de emularla. La raíz del problema, según Tanabe, se halla en el avance impetuoso del individualismo moderno y en la reorganización de la humanidad según el modelo de la democracia occidental, pero «que no valora la raza lo suficiente y olvida el significado importante de la nación.» Se hacía necesario un ideal filosófico nuevo, distinto del que podían ofrecer los Estados occidentales.

Sobre el fondo de este acercamiento crítico general al saeculum japonés, Tanabe aborda la idea de Hegel del universal concreto y del espíritu objetivo como forma que pone en relación la noción de la nada absoluta y la historia. Mientras elaboraba su dialéctica de la mediación absoluta fundada en la nada absoluta, se le ocurrió que la razón por la que las reglas de la lógica no son útiles para resolver las cuestiones morales en el mundo histórico es porque, estructuralmente, están *diseñadas para no hacerlo*. La crítica de Nishida a la lógica del sujeto y predicado le ayudaba a explicar por qué la lógica no puede dar cuenta de lo que sucede en el proceso del despertar del yo. Había demostrado cómo la concatenación de relaciones entre universales y particulares en el dominio de la lógica se desbarata en cuanto se refiere a la experiencia pura. Pero no podía tender ningún puente sobre la brecha que permanecía abierta entre el despertar y la manera en que las instituciones sociales influyen en nuestros modos de pensar.

El catalizador inmediato de la propuesta de una nueva lógica no vino, como era de esperar, de los neokantianos, entre quienes la preocupación por los efectos de los valores sociales en las cosmovisiones filosóficas y científicas era bien visible. Tanabe no habla de ellos en este contexto. Fue más bien la lectura de Bergson, sobre el fondo de las crecientes tensiones en la situación política de Japón, que le dio el impulso crítico necesario. Tanabe

ya conocía algo de la filosofía de Bergson, aunque en general indirectamente, gracias a los escritos de Nishida. Cuando un ejemplar de *Las dos fuentes de la moral y la religión*, publicado en 1932, cayó en sus manos, reconoció inmediatamente su propia preocupación sobre las condiciones históricas de la cosmovisión religiosa y la ética.

Valiéndose de la sociología de Durkheim, que distingue entre la sociedad «abierta» y la «cerrada», y añadiendo su propia distinción entre la religión «dinámica» y la «estática», Bergson intentó demostrar cómo las opciones de las primeras sobre las segundas eran de importancia crucial para el pensamiento filosófico. Al leer el libro, Tanabe llegó a comprender dos cosas importantes respecto a Japón: primero, que sus enfrentamientos con Asia dependían de la ideología de una mentalidad de clan étnicamente basada y totémicamente sellada, que les impedía, de hecho, asociarse con las grandes sociedades abiertas del mundo; y segundo, que la sociedad verdaderamente abierta no es meramente una función de conversión intelectual, sino que debe recurrir y trasmutar las mismas motivaciones instintivas y el mismo sentido innato de obligación para con el grupo que funciona en la sociedad cerrada.

La solución más obvia, y también la más simple, hubiera sido seguir a Bergson y reafirmar una apertura de la mentalidad individual hacia la comunidad humana en su totalidad, sin quedar atada a los límites de la unidad tribal a la que pertenece y confiar en que la religión proveerá la motivación necesaria en forma de amor universal. Pero Tanabe tomó un camino diferente, superponiendo su propia dialéctica en las distinciones de Bergson. Tras considerar que la inclinación de la ética, por su naturaleza, es cerrar a la sociedad dentro de sí misma y que la inclinación de la religión, en cambio, es abrirla a las preocupaciones humanas universales, argumentó que una mediación mutua de las dos supliría a cada una lo que le faltaba. El primer y más importante paso, consecuentemente, sería hacer lo más transparente posible la naturaleza del prejuicio tribal, para que después pudiera reemplazarse por la racionalidad de la sociedad abierta. Para lograr esa transparencia, haría falta identificar los parámetros formales de la lógica que los individuos de una sociedad suelen usar para discurrir y poner en práctica sus obligaciones morales, y de esta manera aclarar así la diferencia en cuanto a contenido racional entre la sociedad cerrada y la abierta.

Cuando Tanabe abordó por primera vez estas ideas en un largo ensayo de 1934, «La lógica de la existencia social», se vio claramente que la cuestión le mantendría ocupado durante bastante tiempo. Es en este ensayo que usa por primera vez el término «lógica de lo específico», que entendía en un sentido

crítico y constructivo a la vez. A diferencia de la dialéctica de la mediación absoluta, la lógica de lo específico se encaraba a la «lógica» en el sentido clásico de la palabra. Era un intento de describir las condiciones bajo las cuales es posible extraer inferencias y determinar qué constituye una evidencia y qué no. De este modo, Tanabe pretendía determinar qué hace que una «sociedad étnica» se cierre sobre sí misma y, cerrando también las mentes de sus miembros, qué la mantiene cerrada; como también averiguar de qué medios dispone una sociedad así para abrirse a sí misma y, reabriendo las mentes de sus miembros, mantenerse abierta. Estaba convencido de que en la oposición de Bergson entre el individuo concreto y vivo por un lado, y la comunidad universal, ideal y humana por el otro, existía otra dimensión, en su mayor parte inconsciente e irracional: esa dimensión fue lo que Tanabe dio en llamar el dominio de lo específico.

A diferencia de las categorías kantianas, que son transcendentales, la sociedad étnica filtra la manera en que la razón procesa la interacción entre lo real y lo ideal en medio de la historia. Pero al igual que las categorías transcendentales, su función es invisible a la mentalidad cotidiana de sus miembros, protegiendo el cierre de la sociedad de las razones que animarían a abrirla. Vio ejemplos de este proceso en la ideología nazi del *Blut und Boden* y en la búsqueda de Heidegger de una unicidad alemana, dos ideas que criticó. Evidentemente, Tanabe quería incluir a Japón en su crítica. La mentalidad cerrada del Japón contemporáneo que apareció en su culturalismo (y en un cierto grado, en su militarismo creciente) constituía de hecho el ejemplo concreto más a mano.

Aunque la lógica de lo específico parece estar en relación mucho más estrecha con el tiempo y la historia que la lógica del locus de Nishida, no hemos de olvidar que sus elucubraciones fueron mayormente formales. Tanabe no hizo grandes esfuerzos para aplicar y problematizar su lógica en aquello que justamente le había llevado hasta ella, esto es, los hábitos irracionales de pensamiento que hacen de Japón una sociedad cerrada. La mera *posibilidad* de existencia de esta lógica irracional parece haberle satisfecho en esta coyuntura. No obstante, a nivel teórico, los textos dejan poco lugar para la duda: Tanabe se daba bastante cuenta de las limitaciones irracionales que su propia sociedad «específica» imponía al pensamiento de sus miembros.

Antes de ver con más precisión cómo Tanabe aplica su lógica concretamente, será necesario que nos hagamos primero una idea general de

lo que pretendió con ella. Lo explicaré siguiendo los cuatro pasos que dio al formular la lógica de lo específico.

34 LO ESPECÍFICO Y EL MUNDO SOCIO-CULTURAL. La lógica de lo específico comienza desplazando lo específico de su función formal y silogística y otorgándole un nuevo papel, ontológico, en la dialéctica de la mediación absoluta. Así, lo primero que hace Tanabe en su reinterpretación de la noción de específico es liberarlo de sus obligaciones con la lógica formal, donde hacía de mera categoría de clasificación entre lo universal y lo individual. Esto tendrá dos consecuencias.

Primero, como Hegel había demostrado, cuando se introduce en el modelo la dimensión de la historia, la lógica de dos valores del silogismo gramatical cede a una dialéctica en que la negación y la afirmación trabajan incesantemente para hacer el mundo —y también, nuestra comprensión de él — repetidamente. En lugar de confiar exclusivamente en el principio de no-contradicción, Tanabe sigue el ejemplo de Hegel y propone una lógica fundada en un principio de mediación absoluta, concluyendo:

> La lógica de lo específico es una lógica dialéctica, … tanto una lógica como una negación de la lógica. La autocontradicción de la existencia y la reversibilidad de la afirmación-*en*-negación y la negación-*en*-afirmación no puede ser expresada, menos aún descrita, en términos de una lógica que toma las leyes de la identidad y de la no-contradicción como principios básicos… La existencia destruye y supera la lógica de la identidad…

Tanabe hace referencia a la negación de la lógica para subrayar que la lógica de lo específico es siempre una lógica *de* una realidad que evoluciona, un modo de ver que únicamente tiene sentido cuando uno se introduce en al acto de ver.

En segundo lugar, al hacer de la mediación absoluta un principio lógico más fundamental y más honesto con la realidad que el principio de no-contradicción, Tanabe no está diciendo simplemente que la realidad esté llena de contradicciones que requieren un continuo toma y daca entre nuestras ideas sobre ella, sino también que la mediación que propulsa la historia a través del tiempo como una totalidad interrelacionada pertenece en sí misma a la realidad. En este punto se le ocurrió la idea de revigorizar la función silogística de lo «específico» como eslabón que uniría lo universal o el género con el individuo (la afirmación «Sócrates es un hombre», que hace posible que la proposición «Todos los hombres son mortales» se aplique al caso

individual en la forma de «Sócrates es mortal»). Esta función intermediaria formal, pensó Tanabe, podría extenderse más allá de las proposiciones abstractas hasta identificar la realidad ontológica actual, por la que muchos individuos participan cada cual en un universal común y genérico.

Hablando de un «uno» universal y de los individuos que componen «los muchos», el papel tradicionalmente otorgado a lo específico fue meramente auxiliar. Por un lado, sirvió para agrupar a los muchos en unidades más pequeñas que el universal. Por otro, ayudó a dividir la inmensidad del «uno» en unidades más grandes que el mero individuo. Como lo específico carecía de las posibilidades ontológicas de que gozaban lo universal y lo individual, en cierto modo había quedado confinada: Tanabe reivindica que esta categoría sea vista como algo completamente real, de hecho, como aquello que proporciona a lo universal y a lo individual su realidad histórica.

Sumariamente, Tanabe pensó que el método de clasificación tradicional en filosofía había tendido a fijarse en individuos y universales (*genera*) y descuidaba las subclases interventoras (*species*). Aunque este sistema de clasificación puede ayudar a localizar el uno entre los muchos, tiende a generar expectación por teorías que ven los muchos en cierta forma derivados de o dimanando del uno, o que consideran la interacción de la realidad concreta con los ideales abstractos como descriptiva del mundo real.

Las consecuencias para su anterior formulación de la dialéctica de la mediación absoluta son obvias. La idea de que la mediación es tan real como las cosas reales que interactúan las unas con las otras, sin la concreción del mundo histórico, sonaba más a floritura retórica que a declaración crítica. No hay en ella ninguna razón de por qué el lenguaje dialéctico debiera ser menos susceptible a sus propios prejuicios sobre el mundo fenoménico que una lógica estática de dos valores. Esta crítica, que el lector de la *Fenomenología* de Hegel, rica en experiencia histórica, apenas puede evitar al leer su seca y etérea *Lógica*, no pasó desapercibida para Tanabe. Como consecuencia, no pudo proponer su principio de la mediación absoluta como una lógica —es decir, como un modo de ver la realidad— sin anclarla primero en la inmediatez del proceso histórico temporal. Esto nos lleva al objetivo inicial de su nueva lógica, es decir, la problematización de la apertura de la sociedad cerrada.

Para cumplir con el papel de garante de la concreción, lo específico debía ser sincrónico y diacrónico a la vez: tenía que referirse a una época particular, pero también a lo que se revela a través de las épocas. En otras palabras, la cultura y la sociedad específicas a una época tuvieron que tomar una posición

media entre la historia universal del hombre y la historia singular de los hombres y mujeres concretos. Además, al igual que el cristiano Hegel, pero a diferencia de Nishida, cuya lógica del locus se desplegó frecuentemente en metáforas budistas sobre el mundo más grande de la naturaleza, la lógica de lo específico de Tanabe parece haber dado por supuesto que el sentido primero de la historia se encuentra en la historia humana. Mientras que para Tanabe la lógica del locus inclinaba la historia hacia el autodespertar del individuo, su propia lógica pretendía apuntar directamente a la praxis y a sus implicaciones éticas. Todas estas suposiciones terminaron articulándose en una decisión, el segundo paso de su lógica: la inmediata realidad histórica de lo específico no es, ni más ni menos, que el sustrato socio-cultural de las razas particulares, el modo de pensar de la «sociedad étnica», que se presenta inicialmente como «cerrada» pero que está en el fondo abierta a la transformación.

Este paso supuso para Tanabe todo un nuevo desafío, pues lo enfrentó cara a cara con el problema más grave y discutido en su época, esto es, el problema de la identidad de la sociedad japonesa respecto al resto del mundo. En el trasfondo de su primer ensayo sobre la lógica de lo específico, son evidentes los ecos del clamor de tantos y tantos intelectuales que reclamaban una mayor atención a la praxis social concreta. Tanabe era consciente de que manejaba con cuestiones muy polémicas y candentes, y aun se toma un momento para excusar a Hegel por escribir en una época en que tales cuestiones no eran relevantes. Por su parte, Tanabe estaba convencido de que su lógica, ya mudada del dominio puramente formal al ontológico, no podría permanecer indiferente a la cuestión de si se cerraba o se abría la sociedad japonesa.

No debemos pasar por alto la situación política que atravesaba Japón en la época en que Tanabe tramaba su lógica de lo específico. Toda reflexión crítica sobre las estructuras sociales tenía que hacerse en medio de un creciente totalitarismo y de las incursiones militares de Japón en el extranjero. En esa atmósfera, el lenguaje especializado de los filósofos de Kioto, la principal fuerza filosófica de Japón en aquel momento, perdió su inocencia. Hasta las nociones más abstractas fueron revestidas con significados a menudo lejos del propósito de sus autores. El hecho de que Tanabe optara por tratar cuestiones que coincidían con las dimensiones prácticas, morales y religiosas de la filosofía oficial no hizo sino difundir aún más sus escritos.

Para Tanabe, la lógica que conserva cerrada una sociedad es aquella que fusiona al individuo con lo específico, cerrando así el camino al universal. A

la vez, la lógica que abre una sociedad no es concebida por mentes individuales que intuyen y proclaman ideales universales, sino por una oposición dialéctica del individuo y de lo específico en donde cada uno enriquece al otro, y lo abre a algo más grande. La causa última del cierre no puede encontrarse en la cultura o la etnicidad mismas, pues sin éstas difícilmente podría decirse que existe ninguna sociedad, ni cerrada ni abierta. Por supuesto, no hay que buscar la causa en la organización social en un Estado nacional, ni tampoco en ninguna forma particular de institución. Más bien, las razones que explican por qué una sociedad se cierra habría que buscarlas en una irracionalidad fundamental de lo específico mismo.

La declaración es tan seria y directa como suena. La función de la filosofía es para Tanabe ayudar a la razón a subir por encima de las condiciones socio-culturales con las que, sin embargo, ha de enfrentarse y tiene que trabajar constantemente. Si no es eso, tiene que rendirse a la irracionalidad. La razón y la conciencia no están atadas a condiciones como lo están la irracionalidad y la inconsciencia. La mente individual debe encontrar una manera de penetrar en los prejuicios que la sociedad y la cultura favorecen o imponen en el pensamiento, si quiere llegar a un *telos* más profundo que las tradiciones y las modas particulares, que se reproducen y se multiplican en una sociedad de generación en generación. Y más aún, una vez que ha penetrado en la superficie de esta especificidad, debe regresar y revisarla, a fin de ejercitar un juicio moral sobre la dirección general de la sociedad. La cuestión filosófica no se agota por sobreponerse a la sociedad étnica o por proponer una vida al margen de ella —el mero hecho de que estamos educados en ciertos hábitos de lenguaje, de comida o de vestido lo hace una idea utópica— sino que ha de intentar mejorarla por medio de la razón práctica.

Si hay una irracionalidad fundamental en el centro mismo de la sociedad humana, y si como individuos libres y conscientes es nuestro ambiguo deber vencerla, hay también un tipo de no-racionalidad que hemos de respetar. Es decir, si la especificidad de la existencia social es tanto un acicate a nuestro impulso innato a la superación de la ignorancia como una constación de que nunca llegaremos a superarla, entonces somos víctimas de una cruel e irrevocable ley de la existencia. Tanabe nos propone, como fuga de esta aporía, que veamos la dimensión no-racional de lo específico como una cifra que apunta más allá de sí misma, es decir, que apunta directamente a una dimensión religiosa.

Esto nos lleva al tercer paso de la lógica de lo específico: el fundamento último de la especificidad no está en el ser de la relatividad histórica, sino en la nada absoluta. Este paso se hace explícito con la introducción de ciertas ideas existencialistas de Heidegger y de Jaspers, que relaciona con una transformación religiosa que culmina en el despertar y en la praxis de la nada absoluta. La piedra angular de su pensamiento, en general compartida en la escuela de Kioto, puede expresarse sencillamente así: la realidad inmediata del ser humano como ser racional y social no se funda en ningún estado o modo de ser más elevado, sino en una nada absoluta que a la vez abraza y penetra las contradicciones inherentes y la nada relativa que aparece en los límites del ser. En el caso de Tanabe, la nada se convirtió en el «sujeto» de la mediación absoluta que trabaja en el mundo del ser. Como tal, es el principio que está detrás de la conversión de los individuos, sólo porque es también el principio que se esconde tras la transformación de la especificidad socio-cultural que proporciona a la individualidad su inmediatez. Su lenguaje es denso, pero deja poco espacio para la duda:

> En cuanto la nada es la nada, es incapaz de funcionar sola. El ser puede funcionar sólo porque *no* es la nada… El individuo es mediado por la nada en una mediación autonegativa de lo específico en la que el ser de lo específico funciona como una nada-*en*-ser, y desde luego, hace al individuo un ser-*en*-nada.

En la lógica de lo específico, entonces, la nada absoluta aparece principalmente como la dimensión religiosa de la existencia social. Tanabe rechazó como mero «prejuicio» el supuesto bergsoniano de que la religión es de naturaleza mística. Al contrario, siempre vio en ella una *via salvationis* cooperativa en la que el despertar del yo no podría ser auténtico si no es desbordándose en la esfera moral de la praxis social. Incluso la *via mystica* fue siempre para Tanabe una *via specifica* que pasa por el centro mismo de la comunidad humana concreta. De esta manera, consigue introducir la dimensión religiosa en su análisis de la nación. Además, al menos a partir de su lógica de lo específico, fue consistente en afirmar que la función de la religión es la negación absoluta.

La religión niega a la nación en un sentido práctico y en un sentido ontológico. Prácticamente, porque es una vía de salvación de lo específico, que Tanabe señala por el término budista de «la aceptación incondicional», o según su propia paráfrasis, «la aceptación absoluta.» Ontológicamente, porque niega no solamente la nación sino toda forma inmediata de especificidad socio-cultural, así como también el ser autosubsistente de los individuos y la existencia de la especie humana como universal. Al negar

todas las afirmaciones de la moral, la razón y el poder que se ponen en marcha en la mediación concreta de lo individual, de lo específico y de lo genérico en la existencia social, la negación religiosa es una *negación absoluta*. Como *negación*, no niega tanto el hecho de la mediación como la afirmación de que la mediación que aglutina la sociedad es, de hecho, el trabajo de los miembros que la constituyen. Como *absoluto*, la negación evita que la obra práctica de la salvación acabe identificándose con ciertas estructuras particulares, lo que convertiría al Estado en una forma de teocracia: esto para Tanabe no significaría más que un absolutizar lo específico.

35 LO ESPECÍFICO Y LA NACIÓN. Estos primeros tres pasos —el desplazamiento ontológico de lo específico, la estructura cerrada de la sociedad étnica, y el fundamento religioso en la nada absoluta— representan el núcleo de la lógica de lo específico. Pero Tanabe dio un paso más, un paso cuyas consecuencias le dirigirían por unos derroteros de los que más tarde se lamentaría.

Aunque la carencia de ejemplos concretos, junto con la libertad del lenguaje japonés para omitir la distinción entre el singular y el plural, da un cierto tono ambiguo a las ideas de Tanabe sobre la sociedad étnica, no cabe duda de que la lógica de lo específico tuvo su área original de problematización en el Japón de entonces. La pregunta que se hace Tanabe es, cómo podría iniciarse un proceso de conversión hacia una sociedad más «abierta». Es la pregunta que estimuló su búsqueda de un fundamento racional para la existencia social. Después de lo que hemos visto, podríamos esperar que Tanabe diagnosticara a nivel más elemental lo que sucede cuando lo individual y lo específico se combinan para excluir lo universal; que indagara luego en los modos particulares de pensamiento que proceden de esa exclusión, y de esta manera que iluminara el proceso por el que una sociedad se cierra sobre sí misma. En lugar de eso, durante los años en que la lógica de lo específico fue tomando forma, aproximadamente de 1934 a 1941, Tanabe decidió focalizar su atención en el nivel más elevado de racionalización de la existencia social —la nación moderna.

La preocupación de Tanabe por la situación social que atravesaba entonces Japón no justifica suficientemente la introducción del concepto de nación en la lógica de lo específico. Hay que suponer que influían, como

mínimo, otros dos factores. Primero, la preocupación intelectual, muy general entonces, de establecer la identidad de Japón como nación, una preocupación heredada de la época Meiji. Los países occidentales, desde la revolución francesa, reconocían la importancia de la identidad nacional, que incluía no sólo símbolos externos, como la bandera o el himno, sino también una literatura nacional, una *Volkspsychologie*, un interés por el folklore autóctono, etcétera. Japón sólo seguía el ejemplo. En segundo lugar, y no inconexo con esto, estaba el lugar exaltado que Hegel otorgó a la nación en su filosofía. Por sus mismos compromisos con una dialéctica histórica, Tanabe vio la inclusión como algo inevitable. De una manera u otra, entonces, la nación debía encontrar su propio lugar en la construcción filosófica.

Al mismo tiempo, no cuesta entender la consecuencia lógica de este nuevo paso. Si bien lo específico es por definición la realidad inmediata en la sociedad cerrada, es inmediato sólo para los que no reflexionan sobre su realidad. Cuando el individuo toma una postura crítica respecto a la sociedad específica étnica o racial, la dialéctica entre los dos llega a la conciencia. Mientras la dialéctica sea consciente, puede conducir a una transformación mutua, sin que un lado invada o acalle al otro. Para ello, ningún lado puede quedar como realidad «inmediata». No se puede regresar entonces a la candidez inconsciente de la sociedad cerrada, como tampoco debe asumirse simplemente una postura cosmopolita, como si uno pudiera flotar libremente por encima del mundo de lo específico. Más bien, lo específico se «generaliza» al ser racionalizado; a la vez, la cultura, la moral, la ley y los ideales que subyacen a todas ellas, sirven de universales para transformar una sociedad, únicamente, al ser actualizados en la historia. Tanabe no vio otra manera de hacer que esta dialéctica funcione que poniendo a la nación en el centro mismo de la reflexión y la acción moral.

La inclusión de la idea de nación le parecía, pues, un paso obvio y coherente con el desarrollo de su pensamiento. Si la nada absoluta no está atada al mundo del ser y del devenir y, sin embargo, si puede considerarse que «trabaja» en un sentido más amplio que el de actuar simplemente como un cemento racional que une seres en una mediación mutua, es decir, si la nada absoluta en algún sentido participa en el despliegue de la historia, entonces debe haber alguna forma que nos permita hablar de su autoencarnación en el tiempo. Obviamente, tal encarnación no puede tener lugar en la subjetividad individual de manera inmediata, pues esto elevaría la conciencia más allá de la ley de la mediación absoluta. Ni podría el absoluto encarnarse inmediatamente en la memoria colectiva y los modos de

pensamiento de una raza o cultura específica, ya que esto eliminaría la misma cosa cuya transformación constituye el avance de la historia. Tampoco la especie humana universal es un locus adecuado a la manifestación histórica del absoluto, ya que ésta no es más que un ideal abstracto. La única realidad que reunía para Tanabe las condiciones necesarias de lo real y lo ideal concretizados en el tiempo y la historia era la nación.

Aquí Tanabe da un paso crucial. En un ensayo de 1939, «La lógica de la existencia nacional», sugiere una idea de la historia como una dialéctica de un nivel más elevado, que abarcaría otras relaciones dialécticas bajo ella. En un lado de esta dialéctica encontraríamos la relación entre el individuo y el ambiente específico, étnico, y socio-cultural; su interacción proporcionaría a la historia su relatividad concreta. Al otro lado, encontraríamos la nación, que es relativa respecto a las otras naciones, pero absoluta frente a la dialéctica entre el individuo y lo específico. Desde luego, la historia es la interacción de las relaciones entre naciones, cada una de ellas es un absoluto relativo a los individuos y al ambiente específico que media. La nación, en consecuencia, puede considerarse como un «absoluto relativo» o «una actualización del absoluto» en el mundo relativo. De este modo, el absoluto de la nada se manifiesta en la historia al nivel de la dialéctica suprema del mundo del ser, sobre la que no hay nada más elevado para mediarlo —a saber, la nación.

Ya en el primer ensayo que habla de la lógica de lo específico, podemos observar que Tanabe no sólo veía en la nación la encarnación de lo específico, sino también que la valora como condición necesaria para la salvación de la irracionalidad de lo específico, y como apertura al fundamento último de la realidad. Como absoluto relativo, sería también la mediación directa al absoluto como tal:

> En el sentido en que la nación logra una forma unificada como unidad absolutamente mediada de lo específico y del individuo en la religión, la nación es la única cosa absoluta en la tierra.

A diferencia de las así llamadas sociedades primitivas o totémicas, donde los individuos están absorbidos en la voluntad del grupo para preservar y diseminar el ser y la vida del mismo, la nación europea moderna se construye sobre el ideal ilustrado de transferir el énfasis de «la voluntad a la vida» del grupo hacia «la voluntad a la razón y a la moral» de los individuos como los átomos políticos que la componen. La esencia de la nación consistiría para Tanabe en una «voluntad a la autoridad» que proporcionaría un tipo de unidad molecular y racional a la totalidad de sus miembros. Aceptando la idea hegeliana de que «ser miembro de la nación es el deber más elevado del

individuo», Tanabe añade que la esencia de una nación consiste en abrir lo que la especificidad étnica había cerrado, o en sus mismas palabras, «elevar a sus individuos al estado de individuos universales.»

Dicho de otra manera, la mera idea de raza puede mediar la dialéctica entre la raza humana como universal y el individuo concreto, pero únicamente en forma de condiciones irracionales para el pensamiento. No puede funcionar históricamente en cualquier otra capacidad. Pero una vez elevada al nivel de nación, los individuos de una raza son capaces de sacar esas irracionalidades a la luz, en interacción con otras naciones y, al mismo tiempo, de iluminar las irracionalidades de otros grupos raciales. En este sentido, para Tanabe la nación es también un ser absoluto: eleva la raza solitaria por encima de su relatividad, hasta el punto de que puede funcionar en la historia como una totalidad. Es, por tanto, el mediador del *telos* de la nada absoluta en el tiempo y el espacio.

Así, Tanabe considera que la vocación moral de la nación es la apertura de la sociedad, aunque Bergson pasó por encima del concepto de nación e introdujo directamente a la humanidad como genérico universal que eleva a los individuos más allá de sus meros instintos, y a las sociedades específicas, más allá de su autocerramiento. Sin la nación, pensó en cambio Tanabe, no hay manera de mediar en la historia concreta el efecto saludable de ideas abstractas del tipo «la sociedad humana», «la especie humana», o «la comunidad internacional» sobre el substrato inmediato y específico de los grupos étnicos. Al mismo tiempo, si no se preserva la carga de abstracción de estos ideales, como un tipo de principio protestante permanente, no hay manera de prevenir que ciertas naciones particulares condenen o repriman la especificidad cultural de otras naciones en nombre de la misma humanidad, o apelando al universalismo.

Es cierto que Tanabe vio la realidad inmediata de lo específico únicamente como una forma provisional dada a la dimensión social de la existencia humana. No obstante, no podía imaginar ninguna reforma o transformación que tuviera lugar al margen de las estructuras concretas de las naciones particulares. Por eso, el abrir la sociedad cerrada requirió verla como una nación, pero también como sólo *una* nación entre muchas otras en la comunidad humana. La ejecución concreta de tal apertura en los modos de pensar de la sociedad étnica hace necesaria una voluntad individual fundada en algo más grande que en sí misma: «A través del servicio a la nación y de la sumisión a las órdenes de la nación, la autonomía moral no desaparece, sino que se hace posible.» A la inversa, cuando una sociedad se cierra en sí misma

por medio del totalitarismo y la opresión, la moral requiere que el individuo le haga frente y la conduzca de nuevo a su propio destino, como una más de las múltiples sociedades que forman la humanidad universal.

Estas ideas son repetidas una y otra vez en sus escritos sobre el concepto de nación. En uno de sus últimos ensayos sobre el tema, «La moral de la nación», publicado en la revista *Chūōkōron* en 1941 —ese mismo año, *Chūōkōron* publicaría la primera parte del famoso simposio sobre *El punto de vista histórico-mundial y Japón*, del que hablaremos más adelante— Tanabe escribe:

> Para que el Estado se haga concreto a través de la mediación de sus miembros individuales, debe hacer emerger la autonomía del individuo y, al mismo tiempo, unificar esa autonomía a sí mismo… Sólo en una autonomía autoconsciente de coexistencia en un orden universal con otras naciones puede la nación expresar su carácter absoluto.

Tanabe declara que estaba tan descontento con la intuición de Nishida de una unidad básica e inmediata entre los contradictorios del individuo y la especie humana, que se había visto obligado a acercarse más a las realidades de la historia, y a ver a la nación

> *desde fuera* como algo que participa en una cooperación y respeto mutuos entre los diversos países unidos en el nivel del género; y *desde dentro*, como algo que cumple los deseos de cada individuo; y *desde dentro y fuera*, como algo que media el cumplimiento y la cooperación y el amor en el individuo.

Si basamos nuestro concepto de nación en una especificidad racial o cultural, insiste Tanabe, corremos el riesgo de acabar en el comunismo o en el totemismo. Sólo en la intercomunión de Estados específicos puede la comunidad humana convertirse verdaderamente en una realidad concreta. Como vemos, la lógica de lo específico como tal no concluye con ninguna consideración sobre el cuerpo político japonés como ideal alternativo al de la comunidad internacional, ni defendiendo una misión central de Japón en esa comunidad. Y sin embargo, estas fueron las conclusiones a que conduciría su lógica de lo específico. Para entender este paso en su contexto, hemos que regresar a la situación política y a la manera en que se involucró Tanabe en ella.

36 UN NACIONALISMO AMBIVALENTE. En septiembre de 1931 el ejército colonial japonés establecido en el sur de Manchuria, impaciente ante

la indecisión del gobierno central, decidió invadir unilateralmente la guarnición china en Mukden. Quince meses después, consiguió hacerse con el control de Manchuria. La agresión no sólo agrandó la brecha que separaba a Japón de China, sino que incitó a los rusos a aumentar su potencial militar en Siberia y provocó la repulsa unánime del resto de las naciones del mundo contra el gobierno japonés. A su vez, todo esto dio un nuevo impulso a los elementos extremistas de Japón, que continuaron reivindicando con nuevas energías la hegemonía militar en el Asia oriental. Poco a poco, comenzaron a controlar más férreamente los recursos del país, tanto materiales como intelectuales.

La primera confrontación directa de Tanabe con el fascismo de la era Shōwa fue en 1933, cuando el gobierno intervino para reclamar la destitución de un profesor de leyes, Takikawa Yukitoki, a causa de unos comentarios que supuestamente ponían en peligro al Estado. Tanabe encabezó en la Facultad de Letras de la Universidad de Kioto el pequeño contingente que expresó su oposición a la interferencia, calificándola de afrenta a la libertad académica. *Chūōkōron* llevó los detalles de estos sucesos al público, y para octubre Iwanami Shigeo, responsable de una de las principales editoriales del país, publicó la historia en forma de libro. El incidente acabó siendo más o menos sonado y, a pesar de que Tanabe no forzó sus opiniones particulares en extremo, su participación desagradó a Nishida, que rechazó la oferta de apoyarles que le hizo Iwanami pues temía poner en peligro a toda la universidad por un solo caso. De todas maneras, el asunto acabó estimulando a Tanabe, que decidió explicar filosóficamente lo que sucede cuando el Estado ejerce su voluntad en contra del individuo.

Dos años después, en 1935, Tanabe expresó públicamente su oposición contra el intento del Ministerio de Educación de aislar la cultura japonesa del mundo occidental, y al año siguiente argumentó su posición en forma escrita, en una suerte de asalto contra la emergente ideología militarista y en defensa de la necesidad de la ciencia occidental. Parece ser que Tanabe sintió en cierto momento que su vida corría peligro. Aunque esto pudiera ser algo exagerado, sus comentarios sí produjeron acusaciones de infamia fuertes, *ad hominem*, e inmediatas: no hay más que echar un vistazo a las páginas de *El principio de Japón*, una revista ultraconservadora fundada para proteger el sistema imperial de las intrusiones del marxismo y de la democracia occidental. Por ejemplo, Minoda Muneki acusó a Tanabe, entre otras cosas, de respaldar la revolución marxista. Al mes siguiente, la revista publicó un ataque similar escrito por otro ultraderechista, Matsuda Fukumatsu. Nishida

aconsejó a Tanabe que no respondiera, pero otra vez Tanabe no siguió su consejo y envió una respuesta a la revista, donde fue publicada en mayo del año siguiente. En ella, hacía hincapié en el peligro que supondría aislar la cultura intelectual de Japón de los progresos científicos del mundo exterior.

Fue más o menos entonces cuando Tanabe se enteró de que Heidegger se había unido a los nazis. En respuesta al discurso que éste pronunció defendiendo su decisión, y que fue publicado en un periódico de Japón, Tanabe escribió un breve artículo titulado «¿Una filosofía de crisis o una crisis de la filosofía?», en el que criticó sin rodeos a su anterior amigo por ajustar su filosofía a los intereses del Estado:

> Como filosofía de la libertad, el idealismo alemán superó la ontología de los griegos. En el intento de defender el significado racial de la academia alemana, es extraño el hecho de que Heidegger parece no tomar el hecho en serio… La filosofía no puede, como él piensa, simplemente resignarse al destino y someterse al servicio de la nación.

El artículo, fechado el 5 de septiembre de 1933, fue publicado en un periódico nacional al mes siguiente. No se sabe si comunicó su opinión directamente a Heidegger o no. En realidad, el único contacto directo de Tanabe con la Alemania nacionalsocialista, o el único del que tenemos noticia, fue la ayuda que prestó en 1941 a Jaspers y su esposa, cuando llegó a sus oídos que estaban siendo perseguidos por los nazis. Tanabe colaboró, junto a otros, para garantizar su seguridad; tiempo después, Jaspers le expresaría eterna gratitud en una carta.

En cualquier caso, a los dos años Tanabe había decidido encarar filosóficamente, en toda su amplitud, el concepto de nación. Estaba convencido de que, simplemente, poner el énfasis en la subjetividad no era suficiente para asegurar la libertad del individuo. Algo debía de hacerse para localizar la realidad del Estado en el esquema racional del pensamiento, y su lógica de lo específico parecía ofrecerle las herramientas adecuadas.

Entretanto, el ejército japonés emprendía las primeras etapas de su campaña de quince años en Asia. Tres meses antes del incidente del Puente de Marco Polo, que provocaría la guerra total entre China y Japón, Tanabe publicó su teoría de la sociedad racialmente unificada como un substrato específico que media la relación entre los individuos y los ideales universales de la comunidad humana. En el primero de estos ensayos, publicado en 1936, hace una declaración críptica, pero representativa, de la ambivalencia que caracterizaría su posición respecto a la nación a lo largo de la guerra: «La religión no simplemente niega la guerra; claramente debe animar a quienes tienen inquietudes humanitarias a implicarse en cuestiones nacionales.» Tres

años después, en 1939, mientras los intelectuales japoneses sufrían las consecuencias de los constantes recortes en la libertad de expresión, Tanabe aplicará su nueva lógica para sostener la opinión de que la nación japonesa, guiada por el emperador, tiene el Estado de una presencia divina y salvífica en el mundo.

Aunque el núcleo la lógica de lo específico, tal y como lo hemos descrito, no tiene en sí nada de nacionalista, se volvía cada vez más claro cómo, con una distorsión aquí y otra allá, podía servir a los propósitos de una ideología fascista. Por desgracia, Tanabe mismo facilitó estas distorsiones. Las omití del resumen anterior sólo para insistir en que no son realmente esenciales a la orientación básica de esa lógica, y para apoyar la propia opinión de Tanabe de que su lógica no debía descartarse sólo por las distorsiones que sufrió. No obstante, para evaluar hasta dónde Tanabe mismo fue responsable de las distorsiones, no basta con confiar en su propia evaluación. Hemos de conocer lo que, de hecho, decían sus escritos.

Lo que los textos nos dicen es que, por mucho que insistiera Tanabe en que su idea de la nación como un absoluto relativo no insinúa ningún modelo de gobierno, ni siquiera ningún ideal de estructura social, le resultó difícil evitar las referencias políticas concretas y, finalmente, las referencias a la política militar de Japón durante la guerra. Analizando lo sucedido, una vez terminada la guerra, Tanabe explicó que tales referencias se movieron de hecho contra su propia lógica de lo específico. Podemos aceptar su juicio sólo si suponemos que lo que escribía no era lo que realmente quería decir. Sus escritos posteriores, me parece, respaldan esta suposición.

Por muy empedernidamente racionalista que fuera, Tanabe apenas estaba libre de aquel tipo de irracionalidad específica de la cultura y a la época que su lógica de lo específico pretendía ilustrar. Del mismo modo que Kant elaboró sus categorías transcendentales ignorando las limitaciones de la física newtoniana, que consideró como absolutas a la razón, Tanabe aceptó las ideas de la raza y la nación como categorías absolutas para hablar de lo específico en la historia. El motivo por el que este carácter absoluto quedaba transferido al emperador en el caso de Japón era, precisamente, elevar a la nación por encima de cualquier partido político o facción militar. No era el emperador como tal el que era absoluto, ni tampoco la sede imperial. Más bien, el emperador es el *símbolo* del carácter absoluto de la nación. Pues es siempre la nación *per se*, y no algún símbolo particular, lo que proporciona las condiciones necesarias para vencer las limitaciones de la especificidad racial.

A este respecto, Tanabe fue malentendido, aunque la culpa no reside enteramente en el descuido de sus lectores, como veremos.

Es entonces que Tanabe da un paso fatal y realmente innecesario, por no decir incoherente con los principios de su lógica: eleva el «absoluto relativo» de la nación histórica japonesa por encima de las otras. Más tarde trataría de dar marcha atrás, declarando que esto sólo era así para los japoneses, y que hasta ellos lo entendieron mal al leerlo como justificación de su expansionismo militar. No obstante, Tanabe ya había dado el paso, y lo había dado públicamente.

Pondré un ejemplo: Tanabe argumenta que la nación japonesa no puede basar su moral en principios importados del mito judeocristiano de Occidente, sino que debe recurrir a sus propias raíces budistas. En lugar del ideal moral encarnado en la persona de Jesús, recomienda una ética oriental que vea la nación como personificación, o *nirmāṇakāya*, del Buda en la historia. En el curso de su argumento, salta a una conclusión sorprendente en una nada habitual brecha de lógica:

> Puede decirse que mi filosofía de la nación posee una estructura que radicaliza la verdad dialéctica del cristianismo al liberarlo, por así decirlo, de los confines del mito y por reemplazar a Cristo con la nación… Tal comparación, me parece, ayuda a explicar mejor lo que quiero decir cuando afirmo que nuestra nación es el arquetipo supremo de la existencia y que, como una unión del espíritu objetivo y del espíritu absoluto, manifiesta el absoluto como una encarnación del Buda.

No hay fundamento formal y racional en el pensamiento de Tanabe que autorice la conclusión de que la nación japonesa merece un lugar de honor como «arquetipo supremo» en el orden histórico, o que —como también dice — servir al emperador es la manera más adecuada de hacer de Japón una sociedad «abierta.» Según su propia lógica, la comunidad humana debe estar compuesta por una comunidad de naciones que han podido superar su especificidad sin trascender el tiempo y la cultura. Cada nación puede emerger como instancia de un universal genérico, pero nada en la lógica de lo específico permite que alguna instancia se convierta en arquetípica para las demás. Es como si Tanabe se hubiera citado a sí mismo fuera de contexto.

Nishida, por su parte, encontraba todo esto muy desconcertante, sobre todo porque Tanabe seguía encajando sus opiniones en un tono de réplica hacia su filosofía. En 1940, según parece, Nishida le espetó a un amigo común: «¡Ese rollo de Tanabe es completamente fascista!» Sea como fuere, cuando Tanabe publicó su teoría de la nación —en abstracto, una teoría todo lo respetable que se quiera—, dejó suelta una bandada de ideas que fácilmente volaron hacia los nidos de los ultranacionalistas, en una manera que las ideas

de Nishida nunca hicieron. Parece ser que esto confundió al mismo Tanabe. En el momento en que Tanabe publicaba los ensayos centrales de su lógica de lo específico, Nishida escribía por ejemplo que la determinación mutua del individuo y del mundo se manifiesta biológicamente en razas específicas y que este hecho, a través de una relación contractual entre individuos, así como también entre individuos y la raza, da a la *Gesellschaft* la forma de una sociedad civil. Había declarado que «llegamos a ser personas concretas a través del Estado», y sugiere que cada especie es un tipo de mundo, y que en ciertas condiciones estos mundos específicos cruzan espadas. E incluso describió al Estado como la forma concreta de la sustancia ética, allí donde cada individuo puede satisfacerse a sí mismo. No importa todo lo que Tanabe criticase a Nishida por su idea de la nación como fusión armoniosa de los muchos en el uno que, en efecto, corta de raíz toda posibilidad de resistencia contra el Estado: ni Nishida ni su círculo se dieron cuenta de la crítica.

En vez de retirarse prudentemente al reino de lo abstracto, donde Tanabe podía haberse encontrado como en casa, el entonces principal filósofo de Kioto no hizo sino agravar la situación cuando, en 1943, publica una alocución dirigida a estudiantes enviados al frente. Les recuerda que todos sabían que tarde o temprano llegaría este día, y que «ahora no es momento de vacilar sobre cuestiones de la vida y la muerte.» Se detiene un momento para considerar el significado más profundo de la decisión, sin precedentes en el gobierno, de enrolar a centenares de miles de estudiantes, insistiendo que el refinamiento del pensar y el cultivo de las artes también son «unos elementos indispensables en la guerra exhaustiva». Pero sometiendo a la necesidad —sin darse cuenta de que en su día había criticado a Heidegger por lo mismo— deja esta cuestión también a un lado, y anima a los jóvenes reclutas a que entren en el ejército como representantes de la intelectualidad de Japón. Cito el núcleo de su alocución porque está en contraste acérrimo con el estilo por el que Tanabe es mejor conocido:

> La guerra de hoy, como guerra exhaustiva, no se agota en la mera lucha en el sentido estrecho del término. Es difícil esperar la victoria final sin involucrar a ultranza la inteligencia y la tecnología. Además, para demostrar positivamente los resultados de la lucha, hace falta respaldar con un profundo pensamiento y una alta inteligencia tanto el mejoramiento benévolo de la cultura de las razas locales en cuestión como la moralización de la vida cotidiana de las personas relacionadas con la guerra. Esto se ha convertido para nosotros en sentido común…
>
> Pero para evitar el malentendido, os pido que prestéis una atención particular a esto: no estoy diciendo que vosotros debáis alistaros en el ejército para intelectualizarlo. Hablando de los resultados naturales e inevitables, sólo animo vuestro autodespertar…
>
> Primero habéis de aprender el espíritu del ejército imperial, … que es nada menos que el florecimiento quintaesencial del espíritu de la nación. Asir el espíritu de Japón como miembro de las fuerzas armadas es la puerta por la que un japonés se convierte en japonés… Conscientes de

> vuestras pesadas responsabilidades como cadetes militares, tomad la delantera al dar el paso a través de la vida y la muerte. Haced real el espíritu del ejército imperial, que entiende que vivir o morir es sólo para el Soberano… De este modo, sirviendo la llamada honorable del Soberano, la única persona que reúne a Dios y al país, participaréis en la creación de la vida eterna del Estado. ¿No será ésta, verdaderamente, la gloria más alta?

En ese momento, esta pregunta era para Tanabe meramente retórica.

37 CRÍTICAS AL NACIONALISMO DE TANABE. Un pequeño número de pensadores, tanto marxistas como cristianos, no tardaron en denunciar esa sospechosa concordancia entre la nueva «lógica» de Tanabe y la retórica del gobierno ultranacionalista. Una vez perdida la guerra y deshonrado el gobierno, las tropas de críticos se multiplicaron, y la misma fiebre ideológica que ciegamente había enviado al país a los campos de batalla dio la espalda despiadadamente a los intelectuales errantes que, supuestamente, habían llenado de sustancia muchos de sus tópicos y eslóganes. Los pensadores principales de la escuela de Kioto fueron destituidos de sus puestos como parte de una purga general. Tanabe, que cinco meses antes del fin de la guerra se había jubilado, fue etiquetado de «racista», «nazi», y «fascista».

Ya durante la guerra, se habían podido escuchar aquí y allá acusaciones contra él. En un libro de 1942 titulado *La nación y la religión,* Nanbara Shigeru asocia la lógica de lo específico de Tanabe al racismo de los nazis. Hablando con un coraje que inspiró al historiador de las ideas Ienaga Saburō al nombrarle «nuestro orgullo por haber mantenido viva la llama de la conciencia en el mundo académico japonés», Nanbara terminó su libro con un ataque directo a Tanabe, a quien destaca por haber puesto la filosofía japonesa al servicio de la búsqueda de la «unicidad» del espíritu japonés. A pesar de que el argumento de Nanbara no fuera especialmente sofisticado, da buena indicación de cómo personas opuestas a las agresiones bélicas de Japón leían los escritos de los filósofos de Kioto.

En particular, Nanbara ve las ideas de Tanabe de la nada absoluta y de la dialéctica absoluta «manchadas por el propósito de revitalizar el contenido histórico de la cultura oriental sobre la base de una conciencia racial.» El apoyo que Tanabe buscó en el budismo, en particular en el zen, resulta en que «la religión, la filosofía y la nación están unidas en una forma diferente de la del Occidente.» Para Nanbara, la noción de «sociedad absoluta» de Tanabe, una sociedad que destila especies e individuos a través de un proceso de

negación mutua, en una nación que concretiza el genérico universal, equivale a una simple «fe en la nación» basada en una «creencia en la dialéctica»:

> «La nada absoluta» es elevada al Estado de una fe suprema, a la procedencia en la cual todas las cosas refluyen a través de la autonegación del individuo.

El mayor escollo que Nanbara, como cristiano, vio en la propuesta filosófica de Tanabe fue su intento de explicar la nación como encarnación del absoluto en el tiempo, concediéndole en efecto el papel que Hegel había dado a Cristo. Tal idea no sólo elimina el *deber* de la historia (cosa que Nanbara, como otros de los críticos de Tanabe, atribuyó a sus tendencias hegelianas), sino que también elimina la distancia crítica entre la realidad y nuestras percepciones de ella. Nanbara reivindica el dualismo kantiano, en tanto que mantiene la trascendencia del orden divino sobre el humano. Además, el intento de Tanabe de retorcer la dialéctica del mito cristiano de la encarnación, para que la nación japonesa pudiera mediar en la salvación del orden mundial, le hirió en su sensibilidad pues reducía la idea de Dios a una negación lógica:

> En tal panteísmo oriental, la raza es elevada a un nivel más alto que en el nazismo, y las racionalizaciones para la espiritualidad de «la raza» y «la nación» son aun más rebajadas. Dada la forma en que la idea del Estado racial prospera hoy, se debilitan las fundaciones religiosas, ¡qué fundación más ancha y profunda ofrece la proposición de tal idea en comparación con el ideal nazi del Estado totalitario!

El hecho de que el ataque de Nanbara no se limitara a la lógica de lo específico no había pasado desapercibido para los filósofos de la escuela de Kioto. En una recensión de *La nación y la religión* aparecida a los pocos meses de su publicación, Nishitani Keiji lo saludó como uno de los trabajos religiosos más importantes del año, pero lo criticó por «dejar un sentimiento de enajenación de las realidades históricas.» Para Nishitani, el problema radica no en la distancia que Nanbara ponía entre lo religiosamente ideal y lo políticamente real, sino en lo que consideró «su error general al tener en cuenta el elemento subjetivo», en su error al indicar simplemente quién —o qué— tiene que cargar con la responsabilidad de la historia. Claramente, esta no era tarea para «la humanidad» como tal. Mientras, el grueso de la crítica sobre Tanabe es pasada por alto, sin mayores comentarios.

En cuanto a Tanabe mismo, parece ser que un ataque tan explícito le conmovió profundamente. En un ensayo posterior sobre la lógica de lo específico, se refiere a la crítica y se la agradece a su autor, sin referirse tampoco a los contenidos o a la exhortación final, en la que Nanbara suplica

que se rescate la universalidad verdadera del mensaje de Cristo, a fin de ayudar a Japón a encontrar su lugar en el mundo.

Las críticas más severas llegaron, naturalmente, del ámbito filosófico cercano al marxismo, donde el choque de ideologías fue más rudo e inflexible. Si la dialéctica de la mediación absoluta llegó a ser, para Tanabe, una especie de suposición tácita, para los marxistas de Japón la crítica socialista de la relación entre el individuo y el Estado, a través de un análisis de la lucha de clases y del control de los medios de producción, funcionaba también tácitamente. Pero había algo más que un simple desacuerdo sobre principios. Tanabe había tanteado una crítica bastante débil de la filosofía socialista que no convenció a los marxistas, pero que sí influyó en ciertos círculos filosóficos prestigiosos y que, en cierta manera, pudo haber contribuido a la persecución de filósofos cercanos al pensamiento marxista durante la guerra. El contraataque, que será representado aquí por la crítica de Yamada Munemutsu, ha de ser leído, al menos en parte, como respuesta o quizá como venganza contra esos sucesos.

Mientras la guerra estaba todavía en marcha, Yamada, entonces estudiante en el departamento de filosofía de la Universidad de Kioto, recibió un permiso especial de la fábrica de municiones donde había sido movilizado para asistir a las conferencias de Tanabe sobre «La metanoética.» Al examinar sus apuntes de entonces, se dio cuenta que no le convencía la aseveración de Tanabe de que su único error ante al gobierno militar era una falta de fuerza y coraje. Yamada entendía que su propia epistemología le impedía enfrentarse directamente con las realidades sociales. Sin embargo, en un libro de crítica, Yamada no toma ese punto en serio y ni siquiera lo menciona sus apuntes. Al contrario, no sólo todo matiz es eclipsado por su afirmación de que Tanabe dejo simplemente incompleta su filosofía, sino que además fue fascista en su política.

Básicamente, Yamada acepta la idea de una transición desde el liberalismo y el individualismo —o el «culturalismo»— de la era Taishō a la conciencia social y la politización de la era Shōwa. Halla indicios del culturalismo de Nishida en el humanismo de Miki Kiyoshi, en las indagaciones de Kōyama Iwao sobre los patrones culturales, en el expresionismo de Kimura Motomori, en la teoría cultural de Tanigawa Tetsuzō, etcétera. Por contra, la crítica de Tanabe sobre Nishida, según Yamada, se concentra en el rechazo de este culturalismo. En pocas palabras, el racismo de la lógica de lo específico es resultado natural del hecho de que Tanabe «naciera y se bautizara» en la sociedad burguesa. En lugar de forjar

un eslabón entre el universal y el particular, como Nishida, el énfasis que Tanabe pone en la nación como «especificidad» a través de la cual las transformaciones tienen lugar en el proceso histórico, provocó un conflicto entre los dos pensadores. Este conflicto, a su vez, echó leña al fuego a la ideología militarista que respaldó el incidente de Manchuria de 1931, el golpe de Estado de 1936, la guerra sinojaponesa de 1937 y, finalmente, la guerra del Pacífico que comenzó con el ataque de Pearl Harbor.

Yamada no da muchos detalles que nos ayuden a relacionar estos acontecimientos y las propuestas filosóficas de Tanabe, pero nos asegura que su lógica era más atractiva a los ideólogos militares que la idea de Nishida de la «autodeterminación de la historia», que al menos prevenía contra cualquier identificación entre la realidad de la historia y una nación en particular. En el lado positivo, la postura de Tanabe cortó más cerca del hueso y movilizó a la escuela de Kioto, que tuvo que enfrentarse como un todo a lo que estaba pasando. Por desgracia, la escuela aceptó el punto de vista del japonismo, y el de un nacionalismo que veía en el sistema imperial una plataforma desde la que resistirse tanto al militarismo de la derecha como al marxismo de la izquierda. En opinión de Yamada, dentro del comúnmente aceptado nacionalismo:

> Tanabe estaba en la derecha, buscando una interpretación más clásica del Estado, mientras que Miki y Nishida mismo estaban en la izquierda, intentando poner límites a la nación. En el estadio inicial, la facción centrista estaba compuesta por Kōsaka, Mutai, y Shimomura, seguidos más tarde por Yanagida y quizá Kimura. Con el tiempo, Kōsaka, Nishitani y Kōyama cambiaron de posición hacia la derecha al avanzar una filosofía de guerra exhaustiva, mientras Shimomura conservó el racionalismo en las discusiones sobre «La superación de la modernidad», y después de la guerra Mutai y Yanagida, gradualmente, dieron un paso hacia el socialismo.

Según Yamada, Miki trató de poner límites al nacionalismo reivindicando un tipo de globalismo, y Nishida, que estaría de acuerdo aunque sólo fuera para posicionarse frente a Tanabe, elaboró una lógica del proceso histórico junto a los centristas Mutai, Shimomura y Kimura. Como Konoe Fumimaro, que presidió la transformación de Japón en un «Estado de seguridad nacional», timoneó el barco del Estado cada vez más cercano a la guerra del Pacífico, las relaciones entre las tres facciones cambiaron de forma:

> La agravación de relaciones entre Nishida y Miki efectuó un cambio en la escuela de Kioto en un conjunto, con los centristas mudándose a la derecha. Los comentarios de Miki sobre los acontecimientos actuales se volvieron escasos, mientras que esos centristas que cambiaron de dirección a la derecha —Kōsaka, Nishitani y Kōyama— opinaron sobre ellos públicamente. Nishida, como si estuviera endemoniado, discutió sobre varios temas específicos desde el punto de vista fundamental del yo y publicó una colección filosófica tras otra. Miki se hundía en una lógica preocupada por el poder de las ideas.

Determinado a colocar a Tanabe en el extremo opuesto a Nishida, Yamada se esfuerza por transferir la culpa de todo lo que pasó con la idea de «la energía moral» —recordemos, una idea de Nishida—, a unos discípulos que no entendieron el propósito de su maestro, que no era otro que reconocer y articular los límites del poder del Estado. En todo caso, para Yamada, Tanabe permaneció durante todo este tiempo aislado en la extrema derecha.

Hay demasiadas acusaciones aquí que contestar sin haber indagado y examinado más profundamente los documentos de la época, pues lo cierto es que, cuanto más amplio es el cuadro que dibuja Yamada, tanto más alejado está de las fuentes históricas. Regresa brevemente a los textos para considerar *La filosofía como metanoética*, y la descarta sumariamente como una «super-metafísica» inventada por alguien atrapado entre su ideal de nación y las tercas realidades del nacionalismo. Para Yamada, el libro parece haber sido poco más que el gesto final de despedida del ala derecha de la escuela de Kioto, que camina a grandes y arrogantes pasos hacia una completa irrelevancia filosófica.

38 CRÍTICAS A LA INGENUIDAD POLÍTICA DE TANABE. Un segundo tipo de crítica, no menos severo, intenta demostrar la incompetencia de Tanabe para emitir opiniones sobre los asuntos de Estado. La tesis viene a decir: un carácter propenso a la abstracción y como alejado del mundo real, tan reconocibles en el modo de pensar y en el estilo de vida de Tanabe, pudo haber facilitado que sus ideas fueran presa de ideólogos y políticos, y que su propia percepción de los acontecimientos quedara nublada. Umehara Takeshi se considera a sí mismo como representante de quienes se sintieron defraudados por los filósofos de Kioto —primero, animados a marchar a la guerra, y luego, a regresar al aire puro de la especulación, como si no hubiera pasado nada.

Umehara recuerda retrospectivamente que los filósofos de Kioto respondieron a una necesidad que sentían muchos jóvenes estudiantes de su generación. Después del incidente de Manchuria, fue sólo cuestión de tiempo que el país entero se encontrara en guerra. Se suponía que sus esfuerzos por sentarse en meditación zen y estudiar filosofía existencial les ayudaría a encontrar un punto de vista más allá de la vida y la muerte, pero ninguna de estas disciplinas fue lo suficientemente efectiva como para calmar la enorme ansiedad de tantos y tantos jóvenes destinados a luchar en la guerra. Les

bastaba con una filosofía que les prepara para morir por una causa noble, y eso fue justo lo que sus maestros les proporcionaron en Kioto.

Umehara se coloca entre los estudiantes de filosofía de entonces que sabían demasiado del pensamiento moderno como para decepcionarse sencillamente ante la «filosofía imperial» oficial, y para quienes la idea del emperador como una divinidad absoluta viviente, más allá de toda crítica, era «un insulto supremo» a la inteligencia. Al mismo tiempo, Nishida y Tanabe fueron unas «presencias semidivinas» que dieron credibilidad a lo que sus discípulos principales enseñaban en las aulas de la universidad. Por ejemplo, la recóndita y mística filosofía de Nishitani, por muy difícil que fuera de entender, al menos tuvo éxito al transmitir un dudoso imperativo moral: sacrificar el yo para el Estado fascista.

No sin una cierta animosidad del arrepentido, Umehara admite que la filosofía de Kioto, desde un «punto de vista histórico-mundial», ofreció una respuesta a la pregunta que tanto él y otros como él se hacían entonces. De hecho, después de la guerra Umehara regresó al estudio bajo la tutela de los mismos que habían elaborado esa filosofía —hasta que un edicto de la fuerza de ocupación inició la purga— y a pesar de las circunstancias, continuó promoviéndola. A la sazón, Tanabe y Nishida permanecieron como dioses primarios en el panteón de Kioto, y cualquier intento de reajustar o desarrollar su filosofía sólo podía hacerse bajo un supuesto, el de mantener la continuidad de sus dialécticas absolutas. Umehara, para quien muchas de las sutilezas del pensamiento de Tanabe fueron desperdiciadas (como él mismo reconoce), describe la posición filosófica dominante como una estéril tierra de nadie entre el existencialismo y el marxismo, que borra del cuadro justamente aquellos elementos que deben de relacionarse dialécticamente:

> La filosofía existencial es el punto de vista del individuo. Pero el individuo que no sea mediado por lo específico —es decir, por la sociedad— es abstracto y sin realidad concreta. Así, la filosofía existencial debe ser mediada negativamente por la sociedad. Al mismo tiempo, el marxismo es un punto de vista centrado en la sociedad, y fracasa al no poder ubicar adecuadamente al individuo. Pero una sociedad que no forme individuos libres es un universal malo y, por consiguiente, el socialismo debe ser mediado negativamente por el individuo.

Aunque Umehara se contenta con empaquetar la lógica de la autoidentidad absoluta de Nishida junto con la lógica de lo específico, su dibujo de la posición que tomó Tanabe no es del todo inexacto. Sea lo que fuere, fue demasiado abstracto para Umehara, que anhelaba algo más cercano a su persistente preocupación por la muerte, con la que había regresado de la guerra. La aparición de *La filosofía como metanoética,* por no hablar de la

atmósfera de idolatría que rodeó a Tanabe en su llamada sombría a la conversión religiosa, lejos de remitir el agravio, para Umehara no hace más que adornar la ingenuidad de sus compromisos con la historia.

En contraste con la floja y engreída crítica de Umehara, el filósofo de Tokio Katō Shūichi acusa a Tanabe con palabras más objetivas, pero no menos condenatorias, de una sencillez poco adecuada a la seriedad de los temas que trataba. De hecho, agrupa sumariamente a los filósofos racionalistas de Kioto con los «románticos» irracionales de la época por dar apoyo, aunque desde cuarteles opuestos, a la invasión japonesa de China y a la guerra del Pacífico.

A juicio de Katō, Tanabe estaba en su elemento cuando discurría en las abstracciones puras de la lógica, pero «en cuanto se puso a hablar del significado de Japón en la historia universal, no paró de decir tonterías.» Así, cuando Tanabe aplicó su lógica de lo específico a la situación política real y se refirió al emperador como la forma simbólica de Japón que trascendía el totalitarismo; o nuevamente, cuando atribuyó al servicio al emperador el paso de una sociedad tribal, cerrada, a otra abierta a la comunidad humana, Katō considera que sencillamente estaba fuera de órbita, y que no se enteraba de lo que estaba pasando a su alrededor.

Por supuesto, Tanabe se percató de que la prueba de esas aplicaciones de su lógica de lo específico no podía hallarse dentro de la lógica misma, sino que debería basarse en hechos objetivos. Lo que Tanabe entendió que constituía tal evidencia, concluye Katō, equivale a lo siguiente: «La mayor parte de la gente está hoy de acuerdo respecto a retener el cuerpo político de la nación a través del mantenimiento del sistema imperial.» Según Katō, no fue sólo la idea de retener la unidad del Estado a través de su identificación con el emperador «una pura fantasía», sino que Tanabe debería haber sabido que «la mayoría» de la que hablaba era también poco más que una fantasía, extendida por todo el país tras el medio siglo de educación de la era Meiji. Concluye que, durante y después de la guerra, Tanabe estaba virtualmente desconectado del mundo real. Sus palabras inciden con una sorna amarga:

> La lógica de Tanabe es una técnica para justificar las ideas de «la mayoría de la gente» de una cierta época. Sin una interpretación de realidad distinta a la de «la mayoría de la gente», la experiencia de la realidad no es más que un mero parloteo de peluquería. Comienza con una experiencia análoga a la de Sanba en «el mundo de los baños», seguida por una dialéctica, y entonces por la unidad de los opuestos en la nada. La filosofía de Tanabe, en pocas palabras, es una filosofía de cháchara dialéctica de baño. Tomando una dialéctica del Occidente y los baños del período Edo, reunió Oriente y Occidente en la nada. Por un lado, apela sólo a la cabeza; por el otro, apela a sentimientos desenfadados y crudos. El resultado es una unidad de cuerpo y espíritu en la autounidad de contradictorios absolutos.

Pasando por encima el hecho de que Katō introduce, no con mucha propiedad, la terminología de Nishida en la discusión, lo cierto es que reconoce que la posición de Tanabe no puede encasillarse dentro de las típicas categorías de un imperialismo de tipo político. Pero tampoco su razonamiento llega a ser el que se espera de una filosofía política. Sencillamente, para Katō, Tanabe se alejó de las circunstancias objetivas, observándolas desde las nieblas distantes del podio filosofal donde, obviamente, los hechos elementales no le podrían obligar a revisar sus suposiciones.

Quizá el más compasivo de los críticos de Tanabe es Ienaga Saburō, cuya indagación minuciosa sostiene la opinión de que la relación de Tanabe con el nacionalismo alterna la resistencia y la cooperación, hasta que, finalmente, el patrón se rompió en un último acto de arrepentimiento. La compilación detallada de los hechos por un lado, y la decisión de suspender el juicio en cuanto a las posiciones puramente filosóficas de Tanabe por el otro, conduce a Ienaga a rechazar una conclusión simple. Por esta única razón, se distingue de la mayor parte de los críticos de Tanabe.

Ienaga, tras analizar la totalidad de los textos originales, llega a unas conclusiones que merecen ser citadas para concluir nuestro resumen de las críticas al nacionalismo de Tanabe:

> Reconociendo la racionalidad de la nación, Tanabe no se enfrentó a la nación actual. No dio un paso adelante para luchar por detener su política. Por esta razón, no merece ser incluido en el pequeño número de aquellos que, desde una variedad de posiciones intelectuales, arriesgaron lo poco que tenían en tiempo de guerra para seguir resistiendo. Pero al menos, en las etapas iniciales de los quince años de guerra y desde los recintos sagrados de la academia, Tanabe sí mostró coraje suficiente como para emitir públicamente unas críticas severas, por limitadas que fueran, en contra de la desmandada autoridad estatal.
>
> …
>
> La filosofía de Tanabe, en 1935, vista como el pensamiento en tiempo de guerra de un intelectual, brilla orgullosamente, como por derecho lo debería hacer, pero hay otro detalle en el cuadro que no puede ser olvidado. Por muy sincero que fuera, subjetivamente, hay una tragedia objetiva en Tanabe que no puede eludir la crítica severa…
>
> …
>
> A partir de una resistencia, que trató de corregir desde dentro, a una política militar que se encabezaba ciegamente por el camino del irracionalismo y la inhumanidad extremos, en gran medida no pudo prever que con sus esfuerzos acabaría cooperando en la justificación filosófica de las mismas cosas a las que se quería oponer.

Finalmente, la ambivalencia del veredicto de Ienaga estriba en dos factores. Primero, durante el tiempo en que la lógica de lo específico estaba tomando forma, el empuje político a reforzar la unidad nacional era ya una fuerza a tener en cuenta. No puede establecerse ninguna relación sencilla de causa y efecto entre ellas. Segundo, los adversarios más fuertes de las

aventuras bélicas de Japón acusaron de colaboradores a los adversarios más débiles y comprometedores y, por supuesto, también a críticos del *ex post facto.* Dado el coraje necesario en estas circunstancias para hacerse adversario del tipo anterior, uno duda en descartar su juicio muy rápidamente.

39 RESPUESTA A LAS CRÍTICAS. Para entender la magnitud del arrepentimiento de Tanabe, primero hemos de ver en qué medida *no* se arrepintió de sus ideas anteriores, sino que meramente las «clarificó» o «realzó».

Tanabe no acabó de encajar las críticas que le lanzaron por su supuesto nacionalismo o totalitarismo. Las acusaciones, muy comprensiblemente, le lastimaron, como también lastimaron a otros en la escuela de Kioto. Ya en 1937 elaboró una primera defensa de su lógica de lo específico, donde se dirige de modo muy general a las críticas:

> Mi idea, que a primera vista parece ser nada más que un nacionalismo extremo, de ningún modo es simple y directamente un totalitarismo irracional o un racismo. Más bien, se parece a un «autosacrificio-*en*-autorealización» o a una unidad-*en*-libertad cuya meta es edificar la nación en la manera de una realización subjetiva del todo a través de la cooperación espontánea de cada miembro.

Para ser justos con Tanabe, hemos de decir que, aunque enfocara toda su atención en la nación como el medio capaz de abrir y racionalizar una sociedad cerrada, en ningún momento varió el supuesto inicial de que la nación comparte con la sociedad étnica el elemento de una esencial y permanente *no-racionalidad* que es, de hecho, la marca de lo específico. Es otra cuestión si, y en qué medida, aplicó esa parte de su teoría a la situación política del momento o si, por el contrario, la ignoró por pura conveniencia; en todo caso, ésta no es pregunta que se hiciera a sí mismo retrospectivamente. Puesto que únicamente pretendía preservar la validez teórica de la lógica de lo específico, bastaba con insistir en sus anteriores ideas y añadir simplemente ciertos ajustes que las protegieran de los excesos, sin mencionar ni referirse a esos excesos.

Esta tendencia puede verse claramente en el ensayo «La dialéctica de la lógica de lo específico» en que habla del período anterior al virtual apagón de publicaciones filosóficas que mantuvo entre 1941 y 1946:

> Durante los años 1934 y 1940 perseguí un estudio de una lógica dialéctica que llamé «la lógica de lo específico», a través de la cual intenté explicar lógicamente la estructura concreta de la sociedad de la nación. Mi motivo fue considerar la pregunta filosófica del racismo que emergía entonces. Junto con una crítica al liberalismo que había llegado a dominarnos en ese momento, rechacé un así llamado totalitarismo basado en el simple racismo. Mediando por negación mutua, la raza que formó el sustrato del segundo y el individuo que era el sujeto del primero, tomé un punto de vista de mediación absoluta como sustrato-*en*-sujeto y sujeto-*en*-sustrato, y pretendí descubrir una fundación racional para la nación como una unidad práctica de lo real y lo ideal.

Dejando aparte los tecnicismos, este pasaje muestra claramente que Tanabe quiere presentarse desde el principio como enemigo del nacionalismo y del racismo, y ello a causa de razones fundadas en su misma lógica de lo específico. Lo que no menciona es que su lógica había experimentado un cambio bastante importante como resultado de la experiencia de la guerra. Primeramente, había caracterizado al Estado en términos budistas, como la «encarnación absoluta», pero ahora se refiere a él como una «república» cuyo propósito último no es servir a sus propios miembros como un principio de unidad, sino como lo que la doctrina budista llama un «estrategia útil» para un fin religioso más elevado. Finalmente, tuvo que encontrar la manera de distanciarse de la identificación de la nación como la salvación del reino de lo específico.

La clave de este paso está en un contraste revigorizado entre las dimensiones positivas y negativas de lo específico. Negativamente se dice, como antes, que la especificidad del sustrato socio-cultural limita al individuo, cerrando la voluntad a la acción moral en nombre de ideales que vienen de fuera del grupo étnico. Su totalidad es no-racional, y se opone a quien se oponga a ella con el fin de mediarla por la reflexión racional y directa, presentándose como superior precisamente porque es una realidad inmediata y no pensada. Por el lado positivo, en cambio, ahora se dice que es la fundación de la cultura, que emerge de entre los miembros de una sociedad a través de un proceso de educación. En este sentido, la inmediatez no pensada de la sociedad específica es transfigurada en una mediación consciente y mutua entre sus individuos. En lugar del énfasis anterior puesto en la nación, como contrapunto a las tendencias opresivas de una identidad meramente étnica o racial, la dimensión positiva renace en el contexto de una cultura moral en cierta forma considerada superior a, pero no exclusiva de, las obligaciones políticas hacia la nación. Observa que el problema fue que la gente se fijó demasiado en el aspecto *extensivo* de lo específico —a saber, su definición como una particular clase racial— e ignoró el aspecto *intensivo*, es decir, que es el locus necesario de todo cambio que tenga lugar en la historia,

y la condición de posibilidad de la redención de la ignorancia y de la voluntad egocéntrica.

Tanabe ofrece dos razones para insistir que lo específico sea incluido para mediar la relación entre ideales universales e individuos particulares:

> En primer lugar, la sociedad de una nación, al oponerse al individuo, le ata y limita a través de su autoridad. En sus costumbres y leyes específicas, encarna especificidades que no pueden ser comprendidas ni recurriendo a la conciencia individual ni a la luz de principios universales de la humanidad… No puedo sino considerar su realidad como algo que no puedo negar ni idealizar. Es una realidad dinámica que tiene el poder de oponerse a mi voluntad y negarla.
>
> En segundo lugar… es el fundamento en que se encuentra la base de mi vida. Si es necesario, mi existencia debería ser sacrificada por ella. La especie no sólo es una realidad que sobrepasa mi propia existencia. En cuanto que yo por mí mismo me convierto en la mediación de la nada absoluta a través de la autonegación de mí mismo, lo específico por eso pierde su naturaleza de oponérseme a mí…

Si en la especificidad socio-cultural que media entre la humanidad universal y los seres humanos individuales opera algún tipo de racionalidad, no es suficiente con atribuir esto al mero hecho de que existen las naciones, con sus gobiernos particulares. Todo intento racional de instituir un gobierno o de extender un dominio basado en ideales morales o religiosos es para Tanabe una imposición de la razón humana, y no producto de una ley inevitable de la naturaleza. La interacción entre el individuo y la sociedad es demasiado variada, demasiado vital, como para que pueda ser completamente racionalizada. Al contrario: como el alma viviente de un pueblo, el sustrato específico que coliga a un pueblo en una unidad socio-cultural no sólo es *irracional*, en el sentido de irrazonable o imperfectamente reflexionada, sino también *no racional*, en el sentido que plantea límites inmediatos a nuestro razonar.

Tanabe nunca comprometió su desconfianza empedernida en la tendencia de lo específico hacia el «pensamiento de rebaño», las supersticiones colectivas, y los modos de pensar simplemente flojos. En ninguna parte de sus escritos claudica de su creencia en la irrevocable inhumanidad de una obediencia ciega a hábitos de pensamiento heredados en las estructuras de lenguaje o en costumbres culturales. Nunca, como uno de quienes honran excesivamente el sentido común, Tanabe ubicó en el grupo la tendencia a pensar mal y la superación de esa tendencia en la disciplina individual. Éste fue parte del sentido original de la palabra *específico* en sus primeros ensayos sobre el tema, y apareció nuevamente con fuerza redoblada en su *Metanoética*, donde anuncia que había «sufrido» personalmente la irracionalidad de lo específico, cosa difícil de explicar para quienes no han

tenido la experiencia de la guerra en Japón. El desencanto de despertarse a la incapacidad propia de criticar los patrones colectivos de pensamiento que toman forma contemporáneamente es, desde luego, una experiencia bastante común, y pertenece tanto a los vencedores de la guerra como a los que sufrieron la derrota.

Al mismo tiempo, al reevaluar la no racionalidad de lo específico parece ser que a Tanabe le llamaron la atención una serie de elementos en la sabiduría vernácula y en el sentido común que limitan nuestros intentos de ser racionales, y que proporcionan una razón de ser práctica y objetiva en el tiempo y el espacio que la mera reflexión personal no puede. Sin duda, la vejez y la cercanía de la muerte ayudaron a esta valoración positiva de la dimensión no racional del sustrato específico. Tomar ambos aspectos juntos, si no está fuera de lugar decirlo, nos ayuda a entender el tinte desacostumbrado de piedad que recorre sus obras tardías.

En sus escritos tardíos, el sentido religioso de la mediación se hace más fuerte y claro a medida que el aspecto nacionalista va decreciendo en importancia, y acaba desvaneciéndose. La sociedad específica, en cuanto que se cierra a la comunidad de otras sociedades específicas, se ve como la autoalienación de la unidad genérica de la nada absoluta. Religiosamente, lo específico es el locus para ese compromiso iluminado en el mundo, donde la nada absoluta obra para salvar a los miembros de una sociedad a través de la cooperación y el amor mutuo. «Como mediador de la totalidad de la nada en el mundo del ser, el individuo se anula y, por consiguiente, llega a ser una ‘estrategia útil’ para la instrucción mutua y la salvación.»

Pero el papel que juega la religión en el estímulo del autodespertar de la unidad genérica no se agota sólo coligando a los individuos de una sociedad específica, sino también abriéndoles a un mundo más amplio, fuera de su propia comunidad. De la misma manera que Tanabe adopta el símbolo cristiano de la *communio sanctorum* para hablar de las relaciones entre individuos despiertos, ciertos indicios nos llevan a pensar que tenía en mente la idea cristiana de la «iglesia local» específica cuando habla de la dimensión religiosa de la nación, en relación al ideal de la «iglesia universal» de la familia humana como totalidad. En este esquema, la nación pierde su carácter de simple «inmediatez», y en su lugar se convierte en una «estrategia útil» *(upāya)* que actualiza una salvación capaz de elevar a los individuos más allá de sus confines específicos.

Pese a esta reorientación de la lógica de lo específico, y pese a su insistencia en que «la idolatría de la cultura… es síntoma de la decadencia de

una cultura», nos sorprende ver que Tanabe nunca condena sus intentos anteriores de elevar religiosamente al emperador de Japón al estado de un «avatar de la nada absoluta.» Mientras el país se transformaba a pasos agigantados en un Estado militar, Tanabe visó al emperador ascender simbólicamente desde dentro de la nación de seres mutuamente mediados para representar la realidad más elevada, en cuyo poder todos los seres son últimamente reunidos el uno con el otro. Es difícil sondear qué motivos tuvo para insistir en esta idea, substancialmente en la misma forma, en una fecha tan tardía como 1947. Como máximo, podemos sospechar que mientras sus reflexiones religiosas alejaban cada vez más su lógica de lo específico de la idea de nación, también sombrearon ese apego curioso a la idea de encontrar un lugar de honor en su lógica para el emperador.

En este contexto, podemos citar un pasaje de un ensayo de 1946, «La tarea urgente de la filosofía política», que apareció solamente dos meses después de su *Metanoética,* para hacernos una idea de cómo Tanabe continuaba aferrado al modelo monárquico, en el que veía la garantía de una unidad política en una democracia social:

> El emperador es la personificación del ideal de la unidad del pueblo en su totalidad. Sólo la nada puede unificar cosas que están en oposición mutua; el simple ser no es capaz de hacerlo. La inviolabilidad absoluta del emperador es una función de la nada trascendente. Entendida así, la presencia simbólica del emperador debería verse como el principio que unifica, por una negación absoluta, tanto la democracia como la oposición que ésta contenga.

Al mismo tiempo que Tanabe admitía la presión occidental para que el emperador aceptara sus responsabilidades de guerra ante los japoneses y los ciudadanos de otros países, dio otro paso adelante. Reclamó al emperador un gesto simbólico de unidad con el pueblo —no se atrevió a designarlo una metanoesis, aunque ésa fue su intención— que demostrara que comparte su mismo sufrimiento:

> Sería buena cosa que el emperador abarcara un estado de pobreza como símbolo de la vacuidad absoluta… La verdad del evangelio, por la que el que trata de salvar su vida la perderá, y el que pierde su vida la encontrará, es el corazón mismo de la dialéctica en la que el ser y el tener no son nada y la vacuidad es todo. ¿Estaría fuera de lugar que un sujeto sugiriera tal idea a su soberano?

Como veremos más adelante, Tanabe de hecho tomaría medidas para llevar esta propuesta directamente al emperador.

Desde un punto de vista retrospectivo, puede decirse que a partir de la posguerra, la lógica de lo específico entra en una nueva etapa, que actúa de puente entre el interés anterior de Tanabe en la dialéctica y su vuelta a la

religión. Pero para Tanabe mismo, no fue en ningún sentido un puente. Era más bien un avance a tientas hacia su propia respuesta al espíritu de su época, una respuesta que no podía estribar en la seguridad que le iba a dirigir justamente donde quería ir. Al fin, no lo hizo.

No obstante, sus escritos de la posguerra sobre la lógica de lo específico muestran que en ningún momento aceptó la posibilidad de que algo hubiera salido del todo mal en la lógica misma. Pero sí reorientaron la manifestación de la nada absoluta lejos de la nación y más cerca a una «compasión-*en*-amor» de raíces tanto cristianas como budistas, completamente al margen de la política. Nunca rechazó directamente el Estado lógico que le había llevado a considerar a la nación como un universal relativo a otros universales, pero tampoco siguió contando con ella explícitamente como una realización concreta de la sustancia ética de la historia. Ya que no se ocupó de esta pregunta directamente en su autocrítica, esa nueva orientación significó menos un avance en la misma lógica de lo específico que una retirada, una vuelta a un nivel más seguro de abstracción. Esto le dejó libre para concentrarse en preguntas más personales y existenciales. No debe de extrañarnos, pues, que la religión ocupe un lugar privilegiado en su pensamiento durante sus últimos años y que se retirara a una aislamiento virtual para elaborarlo.

40 EL ARREPENTIMIENTO. Poco antes de acabar la guerra del Pacífico, en un acto público de arrepentimiento, Tanabe admitió su falta de fuerza al no haber hablado claro contra lo que sabía de corazón que era malo e injusto. En su obra filosófica culminante, *La filosofía como metanoética,* pide un desplazamiento completo de la noción misma de filosofía, que se ha traicionado a sí misma al optar por la conveniencia en vez de por la verdad. Para sus críticos, esta petición de última hora por una «metanoia» que purgue a la filosofía de su inocencia mancillada fue vista como un acto de valor en un sentido bastante limitado: como lanzarse de un barco en llamas puede considerarse valeroso para una persona que no sabe nadar. Y ciertamente, uno examina ese trabajo en vano buscando alguna admisión de culpabilidad por acciones particulares o por declaraciones que hubiera hecho. Sin embargo, podemos apuntar dos ejemplos de la autocrítica para colocar el libro en mejor perspectiva.

El primer ejemplo toma la forma de un último intento de acción práctica, pero su incapacidad para distanciarse de sus ideas anteriores dibuja un recodo curioso. En 1945 Tanabe, ya retirado en las montañas de Karuizawa, escribió la que iba a ser su última carta a Nishida. En ella expuso su preocupación genuina por el futuro de Japón y del sistema imperial. Dada su idea del emperador como símbolo de la nada absoluta y las condiciones difíciles en que el pueblo se encontraba, Tanabe propuso que se tomaran iniciativas antes de la llegada de las fuerzas de ocupación para prevenir la deposición del emperador, que parecía inminente. En concreto, sugirió que el emperador renunciara públicamente a todas las posesiones asociadas a su posición y que las devolviera, en forma de ofrenda salvífica, al pueblo japonés. De este modo, el emperador encarnaría el principio budista de la nada —«sin cosa ninguna»— y quizá, convencería a Occidente para que dejara intacto el sistema imperial.

En una prosa altamente formal, Tanabe pide a Nishida el permiso para comunicar su plan al emperador como representante de la opinión del mismo Nishida. En su carta puede leerse:

> El peligro en que hoy se encuentra nuestra nación difiere de cualquier otro del pasado, y al igual que Ud., estoy ansioso por saber cómo se resuelve. No hay necesidad de repetir que mientras no pensemos claramente, no habrá salvación para nosotros. Soy hombre viejo e impotente, de constitución débil y como siempre estoy pleno de mis propias opiniones. Pero no puedo reprimir la esperanza de que quizá haya algo en esas opiniones que podría ayudar a salvar el país. Una vez que le he expresado mi idea a Ud. y oído sus críticas, si halla algo de verdad en mi plan, quisiera pedir su esfuerzo para que sea realizada…
>
> Con su amable permiso, quisiera que lo que encuentre Ud. útil sea presentado al primer ministro Konoe y, de allí, sea traído a Takamatsu Miya [el hermano menor del emperador] para que sea entregado directamente al emperador. Bajo condiciones normales, tal petición no sería razonable, pero en las ansiedades del momento el tiempo es esencial. Estoy convencido de que, pase lo que pase, aquí puede verse algo al servicio del emperador y de la nación, y que deberían ser tomadas las medidas pertinentes para perseguir su realización. Sé que estoy pidiendo mucho, pero quedaría agradecido si Ud. diera a este asunto su seria consideración.

Kōyama Iwao, quien, en general, estaba de acuerdo con la idea de Tanabe, se fue a Tokio en junio de 1945 para poner en marcha el proceso. Primero consultó a Yabe Teiji, cuyo diario menciona de hecho la visita de Kōyama. Aparentemente llegaron a un consenso, ya que notas posteriores en el diario hablan de la necesidad de dar «pasos extremos para las mismas fundaciones de una comunidad nacional genuina», del «error fatal de separar la familiar imperial de la gente si hay que salvar el futuro de la unidad de Japón como grupo», y de lo «impensable de pasar por encima la confianza en el sistema interno de la nación y la fuerza moral de la raza japonesa.»

Finalmente, no hubo tiempo para poner en práctica el plan y quedó en nada, aunque a la larga las ideas de Tanabe sobre del sistema imperial fueron comunicadas directamente al emperador a través del ministro de educación.

En realidad, la idea de que Nishida colaborara en el plan estaba condenada al fracaso desde el principio, pues circulaban rumores entre ciertos oficiales militares de detener tanto al filósofo como al primer ministro. En su respuesta a Tanabe del 20 de mayo, Nishida comunicó (en una prosa más amistosa) estar de acuerdo con que «no hay otra manera para salvar a la familia imperial de la situación», y señalaba al mismo tiempo que se daba cuenta del peligro para su persona. En cuanto a Konoe, Nishida comentó que lo consideraba un hombre de «bastante perspicacia» pero sin peso para hacer gran cosa en las condiciones actuales. A los demás políticos, los descartó como «terriblemente débiles.» Un mes después, Nishida fallecía.

Uno segundo ejemplo de la autocrítica aparece en un ensayo de 1956 titulado «Recuerdos de Kioto.» Aquí, Tanabe utiliza la misma frase con la que había concluido su alocución a los estudiantes enviados a la guerra, «la gloria más elevada», pero para describir al maestro que puede abrazarse en el aula a un gran número de estudiantes «ardientes de amor a la verdad.» La conexión entre los dos, que salta a la atención del lector de hoy, probablemente fue ignorada por la mayor parte de sus lectores de entonces. Pero el contenido del artículo deja poco lugar para la duda: era algo más que una mera coincidencia.

Tanabe reconoce que su propia experiencia de «la gloria más elevada» no estaba libre de dificultades. El cometido perenne de la filosofía no consiste en transmitir un conocimiento acumulado, sino en confirmar el amor a la verdad. Esto requiere una relación especial de crítica recíproca entre maestro y estudiante, donde la razón, y no el rango, actúe como base. Tanabe recuerda las ondas de pensamiento socialista que golpearon los muros de la academia y enardecieron la imaginación de muchos jóvenes intelectuales japoneses, concediendo que para él, personalmente, había sido una prueba de su compromiso con la filosofía.

En este contexto, Tanabe reconoce su simpatía por la consistencia teórica del pensamiento socialista y por sus exigencias de justicia social, aunque, hasta cierto punto, satisfizo la necesidad para una filosofía de justicia social. Lo que no pudo tolerar, recuerda, fue la introducción de la política en las aulas de filosofía y, sobre todo, aquel «modo de pensar reaccionario» e irracionalista que fue usado contra quienes, como él mismo, se negaban a reducir todo a la lucha de clases. Con el incidente de Manchuria de 1931, todo

se volvió aún más complicado. Por un lado, la confrontación intelectual con los modos de pensar socialistas se hacía cada vez más intensa; por otro lado, el gobierno extremaba su vigilancia de la enseñanza en las universidades públicas. Conjuntamente, estas dos fuerzas amenazaron la existencia del foro racional del que depende la filosofía. En tales circunstancias, Tanabe afirma que optó por enfocar su atención en una serie de textos clásicos de la filosofía alemana, y por no inmiscuirse en los asuntos políticos vitales del momento, con el motivo de encarar las preguntas existenciales básicas de la filosofía. Acordándose de aquella época, concluye:

> Frente a las presiones que, poco a poco fueron gradualmente empeorándo de la segunda guerra mundial, y a los controles cada vez más crecientes sobre el pensamiento, fui demasiado timorato como para resistir positivamente y más o menos no tuve otra alternativa que acogerme a la marea de los tiempos. Este punto no me lo puedo reprochar bastante profundamente.

Además, Tanabe confiesa que el recuerdo de los estudiantes que corrían a luchar a los campos de batalla, muchos de ellos para morir allí bajo el estandarte del «ciego militarismo», le deja con «un sentido intenso de arrepentimiento por mi responsabilidad. Sólo puedo inclinar la cabeza y confesar mi pecado.» Aquí otra vez, la relación con la alocución anterior está clara.

La conclusión que uno esperaría, es decir, que Tanabe reconociera haberse equivocado al no dejar entrar la política en el aula universitaria o, al menos, admitir que había sido de lo más ingenuo al pensar que eso era posible, no llega en ningún momento. Hasta hoy, no he encontrado ningún pasaje en sus obras que sugiera o insinúe una conclusión parecida. Su llamamiento a la metanoia en la filosofía recusa este punto fundamental, porque más bien transfiere el acento a la conciencia religiosa. El descuido es, desde luego, contundente.

41 FILOSOFANDO EL ARREPENTIMIENTO. Con *La filosofía como metanoética*, Tanabe convierte el arrepentimiento en método filosófico. La obra no es tanto una compensación por alguna cosa que debiera haber hecho o dejado de hacer, pensado o no pensado, sino una lamentación sobre la empresa filosófica misma y un llamamiento a su reforma general. Había aquí tres móviles en juego.

Primero, estaba el desastre de la guerra y el cierre de la mente japonesa a la reflexión crítica, lo que en cierto modo hacía necesario nada menos que un arrepentimiento de la nación entera. En segundo lugar, estaba la pobreza y la cobardía de la filosofía frente a este cierre. Después de casi tres generaciones que pensaba en una búsqueda del conocimiento, la comunidad filosófica quedó callada frente al autoengaño masivo que condujo al país a la guerra. El deseo de no saber venció abrumadoramente al deseo de saber y, los filósofos, lejos de clamar en voz alta contra los acontecimientos, apenas levantaron su pluma para registrar una opinión. ¿Se les ha escapado a los japoneses el alma misma de la filosofía? ¿O los filósofos habían vendido esa alma, escondiéndose en la seguridad de la academia? El tercer móvil fue, naturalmente, su propia falta de coraje frente a esta situación. Está claro que Tanabe sentía agudamente la vergüenza de la complicidad y un sentido de deber moral recorre las páginas de su libro al tiempo que intenta rescatar su filosofía.

Ahora bien, la única manera de plantear estas preguntas de un modo que la filosofía pueda responderlas, pensaba, es transformando radicalmente la perspectiva respecto al cometido de la filosofía —no tanto por introducir nuevas ideas, sino por concebir un nuevo modo de ver. Si unimos todo esto, tenemos el doble sentido de lo que llamó la metanoesis: una conversión espiritual y un volver a pensar sobre el pensar mismo. Por supuesto, hemos de leer el libro en el contexto de las ideas políticas en que la lógica de lo específico se había visto enredada.

Después de la rendición de 1945, muchos de los escritores japoneses rompieron sus plumas por vergüenza. Otros, también avergonzados, volvieron a tapizar la memoria para crear una consistencia en sus ideas que no había estado presente hasta entonces. Y otros, hasta amañaron sus obras completas para borrar las manchas. En tal ambiente, la idea de que los filósofos de Kioto se habían conformado lo mejor posible en una situación opresiva, y que enfrentándose a fuerzas evidentemente superiores habían tratado de animar a los elementos más moderados, apenas obtuvo una atención justa. Hasta cierto punto, la *Metanoética* sí la obtuvo. Hay que conceder que hizo poco para responder a las críticas directas contra Tanabe o contra los otros filósofos de la escuela. Pero, sin embargo, parece haber atraído una simpatía considerable tanto en círculos filosóficos como religiosos. Como mencionamos arriba, la distancia entre Tanabe y Nishida a lo largo de los quince años de guerra, aunque no estuviera relacionada con sus opiniones relativas a la guerra o al nacionalismo japonés, evitó que sus ideas fueran citadas para respaldar alguna

postura política de Nishida o de sus discípulos inmediatos. Por ejemplo, no hay ni el más mínimo indicio de la lógica de lo específico en las discusiones infames de la *Chūōkōron.* Sin duda, este hecho —aunque de modo muy circunstancial— también jugó su papel en la recepción entusiasta de la *Metanoética*.

Esto no significó del todo una ventaja para Tanabe. Takeuchi Yoshinori, su discípulo principal, lamenta la medida en que las circunstancias de la emergencia del libro «sombrearon sus orígenes verdaderos, e hizo que fuera absorbido en la atmósfera general de exhortaciones a las masas, dirigidas por políticos oportunistas, para un arrepentimiento nacional.» Y, sin embargo, tomando todo esto en consideración, la *Metanoética* es un libro soberanamente no político. Aun cuando se incline hacia lo concreto en expresiones del tipo «despreciar la desvergüenza de los líderes primordialmente responsables de la derrota, quienes ahora urgen a la nación entera al arrepentimiento» y de una creencia en «la responsabilidad colectiva de la nación», sus llamamientos son a una conversión religiosa, un cambio de mente y de corazón, y no a una reforma de instituciones sociales.

La crisis de fe personal de Tanabe sobre su propia vocación como filósofo fermentó durante los cinco años de silencio que se impuso a sí mismo, años en que vaciló indeciso sobre si debía confrontar al gobierno sobre sus políticas de guerra o si debía buscar otra manera de cooperar para salvar la nación del inminente desastre. Se enfrentó, podemos decir, con lo que William James llamó «una opción viva, forzada, y de suma importancia.» No decidirse fue ya una decisión. Sabía que al coger la pluma, corría el riesgo de escribir cosas que a lo mejor lamentaría posteriormente, o que serían usadas para propósitos que él mismo no pretendía. Ni las más fuertes de sus convicciones filosóficas le habían enseñado una salida al dilema. Mientras, como la situación en el país iba de mal en peor, y la libertad de expresión estaba siendo suprimida del todo, contempló la posibilidad de renunciar totalmente a su puesto de profesor de filosofía.

En algún punto, Tanabe se percató, en lo que sólo puede ser llamado un tipo de experiencia religiosa, de que estaba demasiado saturado de sí mismo. Habló de esta experiencia en los últimos días de la guerra, ante un vestíbulo lleno de estudiantes y una atmósfera, recuerda Takeuchi, verdaderamente tensa. Cito aquí de las líneas inaugurales de ese primer discurso, que se convertiría en el largo y conmovedor prólogo de la *Metanoética*:

> Mi propia indecisión, me parecía, me descalificaba como filósofo y como profesor universitario. Pasaba mis días forcejeando con preguntas y dudas como éstas, desde dentro y desde fuera, hasta

que me encontré empujado a punto del agotamiento, y en mi desesperación concluí que no me sentía capaz de comprometerme en la labor sublime de la filosofía.

En ese momento, ocurrió algo asombroso. En medio de mi desasosiego renuncié y me rendí humildemente a mi incapacidad. ¡De repente fui llevado a una compenetración nueva! Mi confesión penitente —metanoesis— me arrojó inesperadamente hacia atrás en la interioridad, lejos de las cosas exteriores. No se trataba de enseñar y corregir a los otros bajo estas condiciones, pues yo mismo no había podido hacer lo correcto. Lo único que tuve que hacer en esta situación fue resignarme honestamente a mi debilidad, examinar con humildad mi yo interior, e indagar en las profundidades de mi impotencia y falta de libertad. ¿No significaría esto un nuevo cometido que reemplazaría al cometido filosófico que previamente me había ocupado? No importa si es llamado «filosofía» o no: ya era consciente de mi propia incompetencia como filósofo. Lo que tenía importancia es que me enfrentaba en ese momento con una tarea intelectual, y que debía hacer lo mejor posible para proseguirla.

En abstracto, todos los elementos de la metanoética estaban ya preparados en una gran cantidad de escritos ya publicados: la primacía del autodespertar, la confianza en el obrar de la nada absoluta, la renuncia del yo, la necesidad de poner la razón al servicio de la moral. Lo único que faltaba era un catalizador que cristalizara estas ideas en un punto de vista viable.

El estímulo no vino esta vez de sus lecturas filosóficas, sino de su alumno mencionado anteriormente, Takeuchi Yoshinori. Takeuchi había visto que el núcleo de la idea de Tanabe sobre la nada absoluta en la historia era muy afín a la noción del Otro poder en el budismo de la Tierra Pura. Persiguió su intuición y escribió un libro sobre el tema, un ejemplar que enseñó a su maestro en 1941. Al leerlo, Tanabe estuvo de acuerdo, y sintió que podía encontrar la manera de salir del enredo en el que estaba atrapado. No sólo le conduciría a *La filosofía como metanóetica,* sino también cambiaría su vocabulario y volvería a encauzar su pensamiento tardío.

Si no fuera por la *Metanoética*, la lógica de lo específico hubiera acabado en un callejón sin salida. Pero, como hemos visto, la idea de la metanoética significó «una base nueva y más profunda» para su lógica, y no una reestructuración radical. Hasta el ideal último de la metanoética, una «comunidad existencial» fundada en el arrepentimiento colectivo, no se desvía mucho de su idea original de nación. Si la ausencia del emperador, que no figura del todo en el esquema, dejaba algún vacío, éste fue sobradamente rellenado por las figuras religiosas de Shinran y Jesús, en quienes Tanabe reconoció a verdaderos «cosmopolitas» religiosos, que se levantaron por encima de las condiciones específicas de sus respectivas épocas.

No puede decirse lo contrario. El argumento central del libro, una crítica minuciosa de cómo la razón funciona en la historia, presentada en forma de una serie de confrontaciones con los filósofos occidentales que más le habían influido en el pasado, puede funcionar independiente, sin la lógica de lo

específico. Aquí vemos a Tanabe en una nueva postura. Por un lado, se está retirando claramente del mundo histórico, llevando consigo sus ideas mal comprendidas. Por el otro, se está echando nuevamente al mundo en el que siempre se ha sentido más cómodo, pero con un espíritu de crítica y de confrontación que nunca antes había sido tan contundente. No sólo lanza críticas en contra de ideas particulares de autores particulares, sino que se mide con la entera empresa filosófica como tal. Tanabe estaba convencido de haber localizado un punto arquimediano fuera de la tradición filosófica, desde el que desenganchar ese mundo y hacerlo girar en una órbita nueva. Como él mismo dice, su objetivo era, ni más ni menos, el de construir «una filosofía que no es una la filosofía.»

El resultado es una obra maestra del pensamiento filosófico, que muestra a Tanabe en su mejor momento. Nada de lo que había escrito antes ni nada de lo que escribirá después podrá comparársele.

42 LA LÓGICA DE LA CRÍTICA ABSOLUTA. Puede decirse que, como totalidad, el libro gira en torno a la reforma de la filosofía elípticamente, como en un pivote doble: los límites de la razón y la fuerza del Otro poder. Del mismo modo que la elipsis necesita de dos pivotes al mismo tiempo, así pasa con el argumento de Tanabe. Con el propósito de resumirlos, aquí los trataré separadamente.

La primera meta se conforma en lo que él llama «la lógica de crítica absoluta.» La lógica de lo específico había mostrado la irracionalidad en la base de toda praxis histórica. Con la *Metanoética*, Tanabe da un salto más hacia adelante, y demuestra el núcleo irracional de todo pensamiento filosófico, incluyendo aquel que critica la irracionalidad de la existencia social. Del mismo modo que lo absoluto de la nada ha de quedar fuera del mundo del ser, lo absoluto de la crítica de la razón no puede venir de la razón misma, sino que ha de provenir de fuera. Dado que Tanabe había rechazado una divinidad transhistórica, este «desde fuera» sólo puede ser el obrar de la nada absoluta que queda en el fundamento de la historia, y que no se encuentra en el pensamiento puro sino en el punto donde el pensar puro choca contra sus límites —en la expresión varias veces repetida en el libro, en el punto donde la razón «florece siete veces y se marchita ocho»:

> La meta de la crítica absoluta de la razón no es ofrecer una red de seguridad para el sujeto por suponer una crítica que queda más allá de toda crítica, sino más bien exponer la totalidad de la

razón a la crítica rigurosa y así, a una autodestrucción. La crítica de la razón no puede evitar conducir la razón a una crítica absoluta… La pura autoidentidad es posible sólo para el absoluto. Desde el momento en que la razón olvida la finitud y la relatividad de su punto de vista, y presume erróneamente ser algo absoluto en sí misma, está destinada a caer en una contradicción y ruptura absolutas.

El modelo para la crítica absoluta es la crítica de Hegel a Kant y la crítica de Kierkegaard a Hegel, dos críticas sobre las que el propio Tanabe hace sus propios ajustes. Respecto a la confianza de Kant en la autonomía de la razón y su fallido intento de aplicarla universalmente, Tanabe está de acuerdo con Hegel en que Kant no hizo la crítica a su propio punto de vista crítico. Desde luego, no puede evitar terminar en antinomias que es incapaz de resolver y atribuirlas a la estructura de la mente, que no tenemos modo de superar como seres humanos. Pero las razones de Tanabe no terminan donde las de Hegel. Para Kant, cuestionar la crítica equivaldría a cuestionar el propósito mismo de la empresa filosófica. Para Tanabe, en cambio, el propósito de la filosofía no es la crítica sino el despertar del yo, para el que la crítica es sólo uno de los elementos necesarios.

Tanabe también sigue a Hegel al introducir la lógica y la religión en la dialéctica. Su idea de la imperfección radical de la condición humana y de la necesidad de que se transforme por algo trascendente, le lleva a la «conciliación con el destino a través del amor», una idea que se convertirá en la piedra de toque de la metanoética. Para dar este paso, se necesita el ajuste de lo que Kierkegaard dio en llamar la conversión del individuo a la existencia religiosa, que no puede explicarse simplemente como otra función de la razón universal. Kierkegaard, según Tanabe, ignora en su ascenso de la existencia estética a la ética, y de ahí a la religiosa, un aspecto esencial: el posterior regreso a la esfera ética, para cuidar a los otros yoes. El amor de Dios para con el individuo y el amor del individuo para con Dios deben completarse en nuestro amor el uno para el otro.

Si todo esto suena más bien a teología cristiana ordinaria, es sólo porque al abreviar las ideas he tenido que eliminar el alcance total y el rigor argumental de Tanabe. También ha quedado ausente un elemento crucial, el confiar la voluntad a la nada absoluta, que resultaba totalmente necesario si el simbolismo cristiano satisface las demandas de la crítica absoluta. Tanabe aplica la lógica de la crítica absoluta no sólo a la razón crítica y a la historia, sino también al libre albedrío, que ahora entiende como una «voluntad de la nada.» Al igual que la razón no puede asir la nada sin convertirla en el ser, tampoco puede asir el libre albedrío deduciéndolo de la intuición de una ley moral. Como Kant, que pensó que la creencia en Dios se infiere del libre

albedrío y no a la inversa, Tanabe no puede fundar la libertad en un ser absoluto. Pero a diferencia de Kant, para quien la libertad es el fundamento ontológico de la ley moral, Tanabe localiza la libertad en el mismo no-fundamento *(Ab-grund)* que la creencia en un ser absoluto, es decir, en una nada absoluta experimentada en la metanoesis:

> No es el ser sino la nada lo que proporciona a lo humano un fundamento para la libertad… La nada no es algo que la experiencia inmediata puede atestiguar; cualquier cosa que pueda experimentarse inmediatamente, o intuirse en términos objetivos, pertenece al ser, no a la nada. Desde luego, suponer que la libertad es capaz de ser asida en un acto de intuición comprensiva es equivalente a convertirla en el ser, y a privarla de su naturaleza esencial como la nada.

Aquí, la idea de la nada absoluta se reconoce no simplemente como una deducción sino como algo que uno *encuentra* como una fuerza del más allá. Aunque éste sea el punto de partida de la *Metanoética*, el método argumental es propiamente filosófico. A partir de una consideración fresca de la *Fenomenología* de Hegel y de una valoración de las críticas que le haría Kierkegaard, Tanabe se enfrenta con Heidegger, Kant, Schelling, Pascal, Nietzsche y Eckhart, así como también con el maestro zen, Dōgen. Uno por uno, se enfrenta cara a cara con los pensadores que más le habían marcado durante su carrera filosófica, empujando en cada caso su uso de la razón hasta la misma desesperación, allí donde la razón debe renunciar a sí misma —o como él dice, cogiendo de prestado la terminología cristiana, morir para resucitar. De este modo, cada argumento filosófico es tratado de nuevo a la luz de la metanoesis.

No trataré de resumir el variado espectro de ideas que Tanabe pone bajo el hacha de su crítica absoluta. Es un libro rico que desafía toda recapitulación. Hay páginas enteras que incluso son prácticamente ininteligibles sin un conocimiento previo de sus posiciones anteriores y, aun así, la introducción de cambios sutiles de énfasis requiere una atención que quizá sólo el estudioso del pensamiento de Tanabe estaría dispuesto a proporcionar. En todo caso, los argumentos deliberados y cuidadosamente expresados son menos importantes por su contenido sistemático —al fin y al cabo, la lógica de la crítica absoluta nunca llegó a ser un ejercicio filosófico comparable al de la mediación absoluta o la lógica de lo específico— que por el hecho de que están impregnados por todos lados de un intenso aire de religiosidad. El efecto que crea es tan distinto al de los escritos anteriores de Tanabe y tantas veces parece tan incidental respecto al argumento que persigue, que realmente consigue darle al lector la impresión de que se orienta hacia una filosofía que simplemente rehusa ser una filosofía.

A todo lo largo del libro, Tanabe se refiere a sus colegas filósofos —o al menos, a muchos de ellos— como «santos y sabios» que han entendido la filosofía en el sentido normal de un despertar a la autonomía y al poder de la razón. Es un camino por el que él mismo había transitado antes, pero por el que ya no puede andar más:

> La experiencia de mi vida filosófica pasada me ha hecho darme cuenta de mi incapacidad y de la impotencia de cualquier filosofía basada en el propio poder. No tengo ninguna filosofía en la que pueda confiar. Ahora veo que la filosofía racional de la cual siempre había podido extraer una comprensión de las fuerzas racionales que penetran la historia, y por la cual había podido tratar con rigor la realidad sin despistarme, me ha abandonado.

En contra de todo esto, Tanabe adopta ahora la pose de una persona «pecadora e ignorante» diferente de «los santos y los sabios en comunión con lo divino.»

Parece haber un poco de ironía en esta última declaración, ya que presupone que hay otros que sí pueden confiar en la filosofía tradicional de forma responsable y, al mismo tiempo, lleva a cabo una crítica de la razón que, efectivamente, acusa de pecadores ignorantes a todos los filósofos que previamente emulaba. Por un lado, quiere confesar su debilidad como filósofo como si fuera algo peculiar a él; por otro, quiere alabar a quienes se dedicaron a la filosofía con una fuerza moral mayor que la suya. La conclusión de que cualquier pensador bienintencionado debería llegar eventualmente a la misma posición, queda bajo la superficie del texto.

Esta irresolución parece reflejar una ambivalencia en el estado de ánimo de Tanabe. Para empezar, al componer el libro comenzó con la idea de que su deber era «participar en la tarea de dirigir… a todo nuestro pueblo a someterse al arrepentimiento.» Sin embargo, cuanto más avanzaba el libro, más se volvía hacia sus lectores filosóficos, pese a que siempre mantuvo la esperanza de que, de una manera u otra, estaba sirviendo al propósito original. Al mismo tiempo, reconociendo su error personal —en cierto modo la culpa fue suya y no en la filosofía—, comienza a penetrar cada vez más en los discutidos filósofos como personas particulares, intentando averiguar por sus escritos su nivel de autodespertar. Sus juicios adquieren un tono distinto, como si mirara a esas personas en el espejo superpuestas sobre su propia imagen, tratando de descubrir algo que había fallado en lo más profundo de sí mismo, algún potencial que no había realizado.

Por ejemplo, podemos considerar sus comentarios sobre Nietzsche, a quien se esfuerza por encontrar un precursor de su idea de la crítica absoluta.

En plena argumentación, hace una pausa para suspirar, lamentando su propia falta de conciencia respecto al alcance total de la búsqueda filosófica:

> El egoísmo que yace directamente sobre la superficie de la voluntad de poder de Nietzsche, no es más que un disfraz en la actualidad. Aunque la máscara sea la de un diablo, la realidad es la de un sabio. Aquí está el secreto del Dionisio de Nietzsche: por fuera vemos una figura heroica y fuerte que no se encoge ni aún ante la religión de Satán; pero por dentro, bajo el ropaje exterior, está el corazón de un sabio desbordado de amor infinito… Quisiera interpretarle como un santo que rechazó las simpatías que debilitan para predicar un evangelio fortificante del sufrir y del superar…

Pascal, cuyas ideas Tanabe considera justo la antítesis de su metanoética, es disculpado porque no sería metanoético tratar de otra manera a alguien tan sabio y tan santo como él:

> En ningún modo esto significa poner en duda la autenticidad de su fe o acusar su pensamiento de ser poco profundo. Nada está más lejos del espíritu de la metanoética. Todo lo contrario, me parece a mí que Pascal fue por naturaleza un espíritu tan puro y noble que nunca sintió el impulso interior a la metanoesis. La metanoética es la manera del ordinario y del tonto, no la del sabio y santo…

Uno tiene la impresión de que Tanabe está haciendo todo lo posible por deshacerse de la imagen del inveterado crítico de confrontación, que trata ideas abstractamente al margen de los pensadores que las propusieron. Pues la crítica absoluta tiene como objeto la hibris de la razón, no el individuo razonable, y esta hibris se mueve inspirada por la búsqueda de la virtud en el acto filosófico mismo.

A pesar del tono altamente personal del libro, la vida religiosa interior de Tanabe permanece en el más absoluto misterio. Lo que podemos decir, en mi opinión, es que halló en las abstracciones de la filosofía una defensa tras la que salvaguardar su vida privada y sus sentimientos a la mirada pública y, sin embargo una posición privilegiada desde la que pudo hablar directamente al alma del hombre moderno. Hasta las repetidas referencias a sí mismo, en la fórmula de «pecaminoso e ignorante como soy», raramente están relacionadas de manera directa con algún hecho histórico, por lo que el lector al final acaba pasando por alto estas palabras. Ya que encuentro difícil imaginar que el propio Tanabe no fuera consciente de esto mientras escribía, tengo que concluir que tomó lo que originalmente fue un sentimiento genuinamente personal y lo convirtió en la máscara de un «hombre medio», con el fin de que sus lectores se fueran animando gradualmente a empezar a pensar, ««pecaminosos e ignorantes como *somos*», y a lanzarse al mismo experimento de la vida-y-resurrección por el Otro poder que Tanabe estaba realizando. De esta manera, lejos de ser una capa de amianto que protegiese su yo interior para no quemarse con las llamas de las críticas externas, la

máscara exterior llegó a adquirir la incandescencia de una convicción religiosa que ardía interiormente.

43 EL ACTO RELIGIOSO Y EL TESTIMONIO RELIGIOSO. La gran e ineluctable paradoja filosófica de la *Metanoética* de que sólo la razón puede finalmente persuadir a la razón de sus propias debilidades, es superada por la adición de —o mejor dicho, por la atención a— la dimensión religiosa. No es cuestión de convertir la filosofía en una «filosofía religiosa» o la religión en una «religión filosófica», sino de recobrar el fundamento original donde la una confiaba en la otra, en un tipo de filosofía-*en*-religión. Como se dijo anteriormente, el paso clave es el realce de la noción de la nada absoluta. Hay tres elementos nuevos que se encuentran entretejidos aquí: la nada absoluta como Otro poder, su manifestación como una nada-*en*-amor a través de la autonegación del absoluto; y su relación con Amida Buda y la Tierra Pura.

Para no tener que reubicar la nada absoluta en el mundo objetivo del ser, con el objetivo de que pueda convertirse en un objeto de fe, Tanabe trasmuta la idea de la fe en la rendición a algo que no pertenece al mundo del ser y, por consiguiente, que no puede convertirse en objeto de la intuición consciente. Este *algo*, como ya se ha notado, no es una cosa sino un poder que sólo puede ser experimentado como una fuerza que quiebra la dualidad sujeto-objeto de la razón, y desde allí deducido como el poder que media en todo lo que ocurre en el mundo del ser y del devenir. Cualquier asociación con un objeto concreto de la fe debe comenzar con esta premisa y no con la premisa de un objeto preexistente a nuestra fe en él.

A primera vista, la idea de un objeto de fe que es definido no por lo que es sino por su no ser, parece desmitificar radicalmente todas las metáforas de la fe y de la experiencia religiosa. Afirmar que el objeto de deseo no existe antes de que sea deseado (como Kant hace en su idea de la «buena voluntad») redefine la diferencia entre la fe religiosa y la mera superstición. Esto significa que el objeto verdadero de la fe es algo que no puede ser asido o manipulado como una imagen que indica, literal o simbólicamente, algún objeto particular entre los otros del mundo del ser. *Sólo puede ser imaginado* y aparte de ese acto de imaginar no tiene ningún poder.

Para aplicar todo esto a las nociones occidentales de Dios, debía reemplazar la típica imagen de Dios como sujeto supremo, que domina el reino del ser, por la de una divinidad autovaciándose que se manifiesta sólo

en el acto de autonegación del amor. Mientras que, anteriormente, el obrar de la nada absoluta era visible únicamente en el hecho de la mediación absoluta del mundo del ser, de aquí en adelante Tanabe lo describirá como una nada-*en*-amor. Como poder absoluto, no ejercita su voluntad de forma directa sobre los seres relativos, sino que se manifiesta siempre indirectamente:

> Un Dios que es amor es una existencia que se reduce a nada para siempre y que se da completamente al otro. En ese sentido, es una existencia que tiene la nada como su principio y que no actúa directamente a causa de su propia voluntad.

Esta manifestación indirecta aparece allí donde los seres relativos se niegan a sí mismos en el acto del amor. El autovaciarse *es* la actividad de Dios en el mundo del ser. Su única realidad es su continua «negación y transformación —es decir, la conversión— de todo relativo.» Tanabe emplea la imagen de una red divina echada al mundo del ser para sustituir a la idea de la fe entendida como relación personal del individuo con Dios:

> La relación entre Dios y yo no es suficiente para explicar el papel de la red divina. Es absolutamente necesario que nosotros mismos nos convirtamos en nudos de la red, y que juguemos nuestro papel en el amor divino que abarca y abraza todos los seres relativos —en otras palabras, que asumamos una corresponsabilidad. Es por esto por lo que el amor de Dios conlleva el amor al prójimo.

El modelo que toma Tanabe, el de una religión que complementa la filosofía, es extraído del *Kyōgyōshinshō,* un texto sagrado escrito por el fundador de la secta Shin del budismo de la Tierra Pura, Shinran en el siglo XIII que, se lamenta Tanabe, está severamente restringido por interpretaciones sectarias. Hay dos ideas principales que toma de este texto o, quizá mejor dicho, que intenta leer en él. Pues resulta que, tomadas conjuntamente, estas ideas confirman «el papel mediador que vincula inseparablemente la razón ética a la religión», una frase que hace eco de la influencia inicial de Bergson en su lógica de lo específico. Pero aquí, en vez de hablar de la praxis histórica como antes, Tanabe usa los términos budistas Shin de *gyō* y *shō*, para subrayar la diferencia entre el autodespertar en el acto religioso primordial y la respuesta de la conducta ética.

Gyō es el acto religioso en el cual el tonto pecaminoso e ignorante llega a confiar en el Otro poder de Amida Buda. Cobrando ánimo en la convicción de Shinran que es, ante todo y en primer lugar, el *bonbu,* el tonto ordinario, que es salvado, Tanabe encuentra en seguida una relación con la virtud socrática del saber que uno no sabe. Reconoce en el *daimon* de Sócrates una advertencia contra la confianza en los poderes propios de la razón y una

vocación a abandonarse a sí mismo en la metanoesis. Pero lo que sólo era implícito en Sócrates, se hace explícito en Shinran, es decir, «la gran acción de práctica religiosa basada en el Otro poder, por el que el yo, arrojado al abismo de la muerte, es otra vez inmediatamente recuperado para la vida.» La crítica absoluta de la razón persigue, para Tanabe, este tipo de acto religioso. Es, puede decirse, el equivalente filosófico del *nenbutsu,* la práctica de invocar el nombre del Buda con una confianza tan completa que conduce a la salvación.

Pero este acto permanece incompleto si se queda en los recesos interiores de la mente. Debe ser confirmado en forma de testimonio exterior, *shō,* por el poder transformador del amor. Este testimonio proporciona el componente ético a la metanoesis. Valiéndose otra vez de la doctrina del budismo Shin, Tanabe declara que cualquier mérito en la actividad ética se debe por completo a la gran compasión del Otro poder. A diferencia de la mística de Meister Eckhart y del zen de Dōgen, que para Tanabe están atrapados en el círculo del autodespertar del yo a su naturaleza de Buda inherente, la fe de la Tierra Pura se funde en el autodespertar al Otro absoluto. Otra vez marcando sus distancias respecto a Nishida, habla del zen como «continuo, autoidéntico, y en-sí», mientras que la Tierra Pura es «disyuntiva, discontinua, y para-sí.» Ve el zen de los kōan próximo a su crítica absoluta pero, a la vez, opina que finalmente sustituye lo que Kierkegaard había llamado «lo religioso» por «lo estético.» Tanabe no tuvo la intención de presentar el budismo zen y el de la Tierra Pura como una elección tipo o/o, sino enseñar cómo ambos se complementan el uno al otro, en contra de la opinión popular.

La obra meritoria de compasión *(ekō)* funciona en dos direcciones interrelacionadas, como dice Tanabe, en forma de un ascenso-*en*-descenso o un *egressus est regressus.* La primera fase, la de «ir a la Tierra Pura» *(ōsō),* consiste en el despertar uno mismo a su propia incapacidad de salvarse a sí mismo, con el consecuente abandono al poder salvífico de Amida Buda. La segunda fase, la de «regresar de la Tierra Pura a este mundo» *(gensō),* significa volver al mundo actual y trabajar en la salvación de los otros. Ambas fases son acciones directas, sólo en el sentido en que, en ellas, el propio poder es «transferido» al Otro poder:

> Se puede ver en funcionamiento aquí una lógica esencial en cuanto el salvarse a sí mismo significa realizar un acto de autonegación absoluta, que llega completamente a la conciencia únicamente cuando uno puede sacrificar el propio yo compasivamente, para el bien de los demás.

El símbolo de esta transformación de la conciencia es el bodhisattva Dharmākara, la personificación del Buda como un ser relativo que ilumina el camino a la fe a través de la autodisciplina y la práctica religiosa.

Mientras que Shinran vio en el *gensō* la prerrogativa verdadera y única del Buda, Tanabe se acerca al mito de Dharmākara desde su interpretación del *gensō* como tarea que todo individuo ha de completar. Naturalmente, esta interpretación no acababa de ajustarse a la ortodoxia oficial del budismo de la Tierra Pura, cosa que tampoco pretendió Tanabe. De la misma manera, su versión de la muerte y la resurrección de Jesús como símbolo de una posibilidad humana universal —de hecho, una heterodoxia bastante antigua y bien conocida en Occidente— tampoco pretendía ofrecer una teología que compitiera con la ortodoxia cristiana, sino recoger la verdad filosófica en la doctrina religiosa y liberarla así de los límites marcados por la ortodoxia.

Este patrón se repite consistentemente a lo largo de la *Metanoética*, pero no es utilizado como fundación de principios éticos. Tanabe señala que, en el regreso al mundo, el testimonio «produce conocimiento», pero en ningún momento especifica los contenidos concretos de ese conocimiento. En realidad, se muestra satisfecho hablando del fundamento religioso sin que todo principio ético quede atado a la irracionalidad de las convenciones sociales o al racionalismo de la reflexión filosófica. El «deber» ético no se funda ya en un «imperativo» o en un «ideal» en sentido kantiano, sino más bien en la participación en una mayor realidad. Toda acción moral llega a ser contemplada como un tipo de «acción de no acción.» Los mismos conceptos éticos son vaciados de su contenido racional y convertidos en *upāya*, estrategias útiles para «mediar la transformación mutua del ser y la nada.» Y aunque, anteriormente, la cuestión del *telos* del obrar de la nada absoluta en el mundo del ser y del devenir permaneciera vaga e indefinida, ahora recibe un significado nuevo: el de edificar, a través del amor, un mundo de paz, una *communio sanctorum* en la tierra.

44 EL YO Y EL AUTODESPERTAR. Ese aire religioso que impregna *La filosofía como metanoética* determinará el tono de todo el trabajo tardío de Tanabe. Aunque toca de nuevo temas científicos, continuando lo que Takeuchi ha llamado su «guerrilla de toda la vida» contra las pretensiones de la ciencia natural, de ahora en adelante lo hará en una atmósfera religiosa. El «progreso» logrado por la acumulación de conocimiento, sigue insistiendo, al

fin y al cabo no es más que la elaboración de la fragmentación metodológica innata de la ciencia misma que, en efecto, impide una síntesis verdadera del conocimiento. Tanabe dio la bienvenida a las contradicciones que la nueva física estaba descubriendo en sus propios fundamentos, y sugirió que ofrecen una especie de kōan existencial, cuya meditación resultaría provechosa para la ciencia. De este modo, el espíritu metanoético de sus escritos tardíos revela el intento de definir el cometido de la filosofía como un inserirse tanto en la ciencia como en la religión, a fin de que los dos puedan reunirse y cooperar para promover el amor y la colaboración pacífica entre los pueblos de la tierra.

Tanabe no abandonó completamente su propósito de reformar la lógica de lo específico, pero poco a poco esta empresa fue deslizándose hacia un espacio periférico y otra idea, antes periférica, ocupó el espacio central: el autodespertar. Esa preocupación por heredar la gran riqueza religiosa del budismo y del cristianismo, tan evidente en sus últimos escritos, no tuvo nada que ver con ninguna afiliación o participación en forma institucional de religión, ni con una aplicación de enseñanzas religiosas tradicionales en la reforma de las instituciones sociales. Su enfoque se había movido claramente hacia el yo que muere en sí mismo para resucitar en el poder de la nada absoluta. No dio nombre particular a esta orientación filosófica, ni trató de respaldarla con su propia «lógica.» Pero una mirada en cómo la noción del yo funcionó en su pensamiento temprano ayuda a hacer transparente este cambio.

Junto con la idea de la nada absoluta, Tanabe había aceptado del pensamiento de Nishida el significado del llegar al despertar, aunque lo desarrollara en una dirección diferente. Sus primeros escritos, como se vio en su ensayo sobre Kant, dieron mucha importancia a la transformación de la conciencia individual, pero haría falta mucho más tiempo y recorrer un largo camino antes de que Tanabe recuperara la importancia de esta idea. De hecho, sólo después su *Metanoética*, cuando la dimensión religiosa llega en flor, las ideas del autodespertar del yo que habían yacido semi-dormidas en su pensamiento vuelven a aparecer.

Nishitani, que había sido alumno de Nishida y Tanabe, y el editor principal de las *Obras completas* de este último, contrasta las dos posturas de sus maestros respecto a la idea del yo, en el siguiente comentario tardío:

> Mientras la filosofía de Tanabe gira sobre el eje de la acción o la praxis, … la de Nishida gira sobre el eje del autodespertar… Pero estos dos puntos de vista son básicamente lo mismo, en el sentido de que ambos representan el punto de vista de un *yo que no es un yo* girando sobre el mismo eje de la nada absoluta.

Aunque harían falta muchos años para que el comentario de Nishitani fuera verdadero, en sus escritos tardíos uno puede encontrar pasajes que fácilmente podrían ser confundidos con un escrito de Nishida mismo, como el siguiente:

> Los problemas de filosofía provienen de nuestro despertar a una vida intensa. Hasta la filosofía griega, que dijo haber nacido de la admiración, de hecho vino del propio autodespertar a la vida de los sabios griegos… La filosofía es muy poca cosa, aparte de expresión de un autodespertar a la vida.

Encontramos expresiones muy semejantes en sus ensayos tempranos, anteriores a sus primeros pasos hacia una nueva lógica, como el siguiente de un ensayo de 1925, «La lógica de lo específico y el esquema mundial»:

> La vida y la lógica no existen separadas la una de la otra. Es sólo su identidad correlativa la que existe concretamente. Cuando nos fijamos en el aspecto de la inmediatez, hablamos de vida, y cuando nos fijamos en el aspecto de la mediación, lo llamamos lógica. De la misma manera que no hay una lógica al margen de la vida, no puede haber una vida del autodespertar filosófico aparte de la lógica. La lógica es la lógica de la vida, y el autodespertar es el autodespertar de la lógica.

Antes de poder regresar a estas primeras ideas, Tanabe tendría que distanciar su idea del yo de la de Nishida. Indicios de esta idea aparecen ya en las últimas páginas de su ensayo «La teleología de Kant» acabado el año anterior, donde se refiere a «la dialéctica de la voluntad» como «una finalidad del autodespertar», y la presenta como «un principio que entrelaza la historia, la religión, y la moral en una relación indivisible de las unas con las otras.» Como Nishitani señala, esto iba a abrir una brecha con las ideas de Nishida, quien entendía la participación en la historia básicamente como un «ver», en vez de un «obrar.» Mientras que la preocupación de Tanabe por la praxis en el mundo histórico no eclipsará del todo su convicción de que el cometido de la filosofía es aclarar la conciencia, sólo con su *Metanoética* declara vigorosamente que la meta verdadera de la filosofía es «una reflexión sobre lo que es último y un autodespertar radical.» En los años intermedios, la idea del despertar basada en una negación del yo se someterá a la presión de su preocupación central en la praxis histórica.

En su ensayo sobre Kant, no es una «ley moral interiorizada» de carácter universal lo que da fundamento al juicio práctico, sino la nada absoluta, el autodespertar que proporciona al juicio moral un tipo de *telos* último. Al menos superficialmente, esto es del todo compatible con el pensamiento de Nishida, pero hay un subjetivismo sutil aquí que va a contrapelo. En el intento de cambiar de posición el universal del juicio práctico desde un *datum* a un

captum, conservando al mismo tiempo la nada absoluta como el hecho último de la realidad, tanto la conciencia que crea el significado, como el despertar a una finalidad necesaria en el proceso creativo que sirve de orientación hacia su fundamento más profundo, más allá del ser, parecen establecer el sujeto cognoscente como un ser relativo que confronta el mundo y la nada absoluta como sus objetos. En consecuencia, el yo verdadero —un término que en todo caso no fue tan utilizado por Tanabe como por Nishida— funciona principalmente como un *ideal* moral que ha de ser *realizado* en el mundo del ser, y no como una «realidad profunda» a la que sólo hace falta despertarse. Desde luego, no ha de sorprendernos que, cinco años después, Tanabe critique a Nishida por «la hibris de haber convertido el yo en un Dios», y por convertir la filosofía en religión.

Tanabe mismo se dio cuenta de la dicotomía que permanecía latente en su pensamiento entre el sujeto y el objeto, y en una colección de ensayos de 1931 titulada *La filosofía de Hegel y la dialéctica* (parte de la cual se publicó en una colección conmemorativa del centenario de la muerte de Hegel), hizo sus propios ajustes. Insatisfecho con la crudeza de su «dialéctica» anterior, no dudó en reemplazar lo que consideraba la noción igualmente vacua del conocimiento absoluto que coronaba el sistema de Hegel con la de «un autodespertar de la praxis», fundado también en una nada absoluta más allá del ser. Bajo influencia de Heidegger, denominó su reinterpretación de Hegel «una dialéctica existencial ético-religiosa», en la que el estado despierto del yo efectúa una negación absoluta tanto de la materia como de las ideas.

El yo de Tanabe, ahora relativo a la nada absoluta más allá del ser, dejó de ser un sujeto cognoscente confrontado a un mundo de objetos para convertirse en un yo de praxis *en* el mundo y, a la vez, despierto a la ultimidad de la nada absoluta. Esta transición del sujeto moral que había labrado en su crítica de Kant fue considerable, pero todavía inadecuada. Comparado con la lógica del locus de Nishida, que tomaba forma justamente durante los años en que Tanabe se sumergía en la lectura de Hegel, la dialéctica de Tanabe parecía inclinarse hacia la misma dirección al definir el yo como un ver creativo —pese a que lo llamaba una praxis en lugar de una poiesis, como Nishida— más que en un conocimiento pasivo. No obstante, fue todavía el objeto de la praxis, el mundo histórico, y no la nada absoluta, el que le dio al yo la concreción que creía necesaria. En pocas palabras: la idea de afirmar el yo negando su *individualidad* en una más amplia totalidad histórica está clara; pero no sucede así con la idea de afirmar un yo verdadero negando el *ser* del yo en la nada del absoluto, no lo está. La nada absoluta permanecía como un

ideal asintótico hacia el que se orienta el yo histórico. Fue sólo con el desarrollo de la lógica de lo específico que Tanabe encontraría una forma de incluir las ideas de «la nada absoluta y del autodespertar» en el contexto de lo históricamente condicionado.

A diferencia de Nishida, que al menos teóricamente, había tomado la idea de un «yo verdadero» en su sentido más amplio, que incluía la esencia verdadera de las cosas en el mundo natural, Tanabe se restringió a lo humano. Por un lado, opinaba que Nishida había simplificado demasiado la conversión del yo ordinario al yo verdadero, al considerarla una tarea para la conciencia *privatizada*. Por otra parte, sentía la falta de atención suficiente al elemento moral debido a un énfasis excesivo en el yo transubjetivo. Indudablemente, la tendencia de Tanabe a relativizar la nada absoluta en la praxis histórica y a definir el yo verdadero más como una meta que hay que actualizar, que como una simple realidad a la que despertarse, estaba ya presente en germen en sus anteriores estudios sobre Kant y Hegel. Al articular su lógica de lo específico, como hemos visto, desarrolló esta nueva concepción.

La idea del yo de Tanabe, naturalmente, quedó de una manera u otra infectada por el nacionalismo ambivalente que hemos discutido en secciones anteriores. En una serie de artículos escritos en 1939 bajo el título general de «La lógica de la existencia nacional», introdujo alguna que otra crítica a la idea de Nishida de «la autoidentidad de contradictorios absolutos», con declaraciones como ésta:

> El acto de autonegación por el que los individuos se sacrifican por el bien de la nación resulta ser una afirmación de la existencia. Ya la nación por la que el individuo ha sido sacrificado lleva dentro de sí la fuente de la vida del individuo, no se trata simplemente de sacrificarse a sí mismo para el otro. Todo lo contrario, *es una restauración del yo al yo verdadero*. Es por eso que la autonegación se convierte en una autoafirmación y la totalidad se reune en el individuo. La autonomía libre de la ética no disminuye en el servicio a la nación y la sumisión a sus órdenes, sino que más bien la posibilita.

Este tono continúa hasta 1943. Por ejemplo, casi inmediatamente antes de su cambio de orientación a la metanoética, escribe en un ensayo sobre «Vida y muerte»:

> En tiempo de crisis, el país y el individuo son uno; el pueblo se dedica por necesidad al país. Distanciarse del propio país significa una autodestrucción… Desde este punto de vista, el yo no vive y muere, sino que ha muerto y resucitado a la vida por medio de Dios o el absoluto.

El espíritu de arrepentimiento personal que impregna *La filosofía como metanoética* no parece haber alterado mucho la estructura de su comprensión dialéctica del yo. Lo que sí cambia es el enfoque: la historia concreta, que una

vez había proporcionado a su pensamiento el locus central para la praxis en la que el yo muere para renacer, y donde el ideal del yo verdadero toma forma, se desplaza a la periferia para ser reemplazada por el autodespertar de la finitud de toda praxis histórica. Esto forma parte de la doble negación de la metanoesis. Por un lado, es un arrepentimiento de sus fallos personales; por el otro, es una confrontación con y un rechazo al mal que yace en la raíz de esos fallos, en la profundidad de la existencia humana misma. Es un rechazo que no sería posible realizar por su propio poder, pues ese poder está ya infectado por el mal radical. Sólo puede realizarse a través de la confianza en la nada absoluta, que abarca la existencia humana por todos lados. De esta manera, la transformación de la metanoesis puede verse como una muerte-*en*-resurrección del yo.

En el contexto de su idea de la metanoética, Tanabe ve el «yo» de «el yo que no es un yo» como el individuo particular que se ha liberado del modo de pensar y actuar de cada día para percatarse de la condición humana fundamental de la finitud, y practica el arrepentimiento para su conducta inmoral e ilusa. Puesto que no desarrolló la noción del yo verdadero más allá del punto abstracto de un ideal moral, una vez lograda esta dimensión autonegativa de la dialéctica del autodespertar (la conciencia del propio poder del ser relativo), Tanabe no pudo sino recurrir a un «otro» igualmente autónomo, que invierte esta negación y afirma un yo nuevo, un «yo que no es un yo» (un yo dependiente en el Otro poder de la nada absoluta). Al mantener la importancia del yo transformado, está de acuerdo con Nishida, pero se aleja de la doctrina ortodoxa del budismo de la Tierra Pura. Al mismo tiempo, difiere de la idea del autodespertar de Nishida, en la que el yo no se convierte en otro yo, sino que sólo se despierta a un modo distinto de ser. Como comenta Nishitani, el yo de Nishida «*ónticamente* permanece igual, si bien su fundamento *ontológico* ha cambiado.»

En su último ensayo, Nishida mismo aclara la diferencia, en una referencia indirecta a Tanabe («la gente») que imita el modo indirecto en que Tanabe siempre se refería a él:

> El problema de la religión no está en *cómo deba ser* o actuar nuestro yo en cuanto ser activo, sino en *qué clase de existencia* es el yo… A menudo, la gente trata de fundamentar la exigencia religiosa sólo a partir del punto de vista de la imperfección de nuestro yo, que yerra y se descarría. Pero el espíritu religioso no se origina tan sólo desde este punto de vista… Además, el descarrío religioso no es un descarrío respecto a las metas del yo, sino respecto a la base existencial del yo. Aun en términos morales, el solo sentimiento de impotencia del yo frente al bien moral pensado objetivamente, no importa cuán profundo sea este sentimiento —en la medida en que existe en su base una confianza en la propia fuerza moral—, todavía no es el espíritu religioso. Aunque se le llame metanoia, si se dice desde el punto de vista moral, no se trata de un arrepentimiento religioso.

> Por lo general, al hablar de arrepentimiento no deja de tratarse de un arrepentimiento frente al mal del yo y aún queda allí el «propio poder.»

Al reconocer aquí una crítica a su metanoética, Tanabe contestó rechazando la formulación paradójica de Nishida de una «continuidad de discontinuidad» para solucionar el problema de la continuación a través el tiempo de un yo verdadero dentro del yo cotidiano que siempre está en transformación. Y lo hizo, precisamente, porque le parecía que eliminaba la negación radical del yo actual que, para Tanabe, era el principio del autodespertar:

> El autodespertar no es la introversión en sí mismo de un yo que sigue existiendo. No puede haber una vuelta a la interioridad para un yo que continúa siendo idéntico a sí mismo. El autodespertar tiene lugar cuando el yo se despide de esta colocación y lo destruye, borrándose a sí mismo.

Para Tanabe, entonces, el yo iluso, el pecador colmado de la oscuridad de la ignorancia *(avidyā)* y de la pasión es la cara verdadera del yo, tanto óntica como ontológicamente. El despertarse a la finitud ineluctable de la autonomía humana sólo puede conducir a una experiencia del yo como un yo que *no es un yo* —es decir, como un yo que ya no puede confiar en el propio poder que lo define como el yo—. Actualizar el ideal de un *yo* que no es un yo requiere Otro poder, el despertar al que no remueve la finitud del yo y que, sin embargo, de una manera u otra, reafirma su existencia y su relación con los otros seres relativos.

Si «el yo verdadero» de Nishida señaló un estado original del despertar que se puede cultivar trascendiendo el obrar de la conciencia discriminadora y el reino del ser que constituye, el yo ideal de Tanabe es cultivado a través de un despertar a la relatividad radical y la futilidad de nuestros propios poderes. Para ambos, el «yo que no es un yo» se funda en la nada absoluta. Para Nishida, la nada es experimentada como un ver en que el mundo y el sujeto son uno —definiéndose el uno al otro, creándose y anulándose el uno al otro. Para Tanabe, finalmente, la nada es experimentada como una mediación absoluta en la que uno reconoce que todas las relaciones entre el sujeto y el mundo, entre un sujeto y lo otro, pertenecen a una historia cuyos ritmos transcienden los de nuestra praxis voluntaria.

45 UNA SÍNTESIS DE RELIGIONES. Después de este primer experimento riguroso de trabajar a partir de categorías budistas Shin en la *Metanoética*,

Tanabe se dedicó el resto de su vida a desarrollar su «filosofía que no es una filosofía». La crítica absoluta le parecía más o menos consumada, y lo que quedaba por hacer era profundizar en la transición de la filosofía a la religión.

Tanabe había trazado una línea divisoria entre las dos más gruesa que la línea divisoria postulada por Nishida, pero no con intención de separarlas, sino para mantener diferenciadas sus áreas respectivas. De hecho, como vimos en la discusión de su lógica de lo específico, en cierto sentido consideraba la religión como la culminación de la filosofía. Sin embargo, esta conexión quedó formulada de una manera un tanto abstracta, y el resultado tendía a absorber la religión en la filosofía, como vemos en un largo comentario de 1939 acerca del *Shōbōgenzō* de Dōgen. La obra concluye justamente con la misma presuposición con que comienza, declarando que la filosofía difiere de la religión en que alcanza el absoluto por mediación de la religión, mientras que la religión lo alcanza directamente. Pero en el actual intento por extraer lo esencial del zen y hacer que medie entre la realidad y la comprensión filosófica, acaba —como comentó D. T. Suzuki después de haberlo leído— haciendo todo lo contrario, intentando ceñir el zen a su propio pensamiento, y no la inversa.

En cierta medida, la *Metanoética* corrigió esta tendencia y desplazó la religión a un espacio privilegiado desde donde era posible la crítica a la filosofía. Quizá su declaración más clara respecto a dónde conduce ahora su filosofía se encuentra en esta frase serpentina, tomada de la última sección de su *Introducción a la filosofía* de 1951:

> La religión por naturaleza, a diferencia de la filosofía, no persigue la relación entre relativos del lado de lo relativo hasta que llega finalmente a lo absoluto, sino que inmediatamente y desde el principio conlleva un proceso en el cual lo relativo es obrado por lo absoluto —en lenguaje religioso, recibe revelación, o dicho al revés, es un proceso en que lo absoluto se revela, es decir, *se manifiesta* a lo relativo— y a través de ese proceso toma un punto de vista en el que la relación entre lo absoluto y lo relativo no se establece, como lo hace en la filosofía, por medio del pensamiento y el argumento racional, sino que es revelado a nosotros directamente y con certeza.

Como puede imaginarse por el tono de sus palabras, Tanabe considera que la religión esclarece el defecto fundamental de la filosofía, es decir, que no termina en el despertarse a la realidad. Y de hecho, lo que ocurre en su pensamiento después de la *Metanoética* es precisamente que la orientación de la filosofía misma llega a abrazar la de la religión, con lo que la filosofía no es simplemente *orientada hacia* lo absoluto, sino que también incluye la dimensión del *movimiento desde* lo absoluto hacia lo relativo. Es un error entonces pensar que la religión es únicamente algo que se añade a la búsqueda filosófica: la transmuta.

En otras palabras, Tanabe dio por fin unas implicaciones a la idea del autodespertar de la nada absoluta cercanas a las propuestas de Nishida, por muy diferente que fuera la forma en que lo hizo. En general, Tanabe parece haberse sentido, en edad avanzada, liberado de la sombra de su maestro, y más dispuesto a reconocer una mayor simpatía por la que fue sin duda la personalidad filosófica más relevante en su vida.

Mientras elaboraba la *Metanoética*, Tanabe se sintió atraído por el cristianismo de una manera especialmente intensa. En su libro de 1948, *La dialéctica del cristianismo,* su aprecio va aún más lejos. Según escribe allí, el cristianismo necesita «una segunda reforma» porque la sangre vital de la experiencia original, que una vez le había animado, ya se ha desecado, dejando atrás sólo una cáscara vacía. Esta cáscara puede convertirse en la semilla de una cristiandad nueva: para conseguir esto, el Reino de Dios enseñado por Jesús tendría que reemplazar la soteriología de san Pablo, conservando sólo su idea, de forma desmitificada, de la muerte y resurrección del individuo en Cristo. Esta reforma debería tener lugar dentro de la cristiandad misma, bajo todo el peso de la tradición, y no simplemente ser ideado por filósofos o imaginado libremente por los no cristianos. Pero sus efectos deberían hacer posible que el cristianismo fuese asumido por parte de la gente bien-intencionada de todo el mundo. Lo que entendió por «apropiación» no supone ninguna forma de afiliación oficial a la fe, sino una simbiosis creativa con el budismo, y aun con el marxismo, simbiosis con la que Tanabe soñaba en sus últimos años.

Dejando a un lado cuestiones sobre la validez de las interpretaciones de las religiones universales que Tanabe trataba de sintetizar, los contornos principales del proyecto se hacen visibles en la estructura de su siguiente libro, *La Existenz*, *el amor y la praxis*. De aquí en adelante, se hará más claro lo que ya estaba implícito desde hacía tiempo en otros escritos: Tanabe sentía una afinidad con el cristianismo tan profunda que, a veces, superaba incluso la que sentía por el budismo. Fue en este sentido que comentó, en la últimas páginas de *La dialéctica del cristianismo,* que él mismo se sentía un *werdender Christ.* Anteriormente, le había atraído el empeño decidido del cristianismo por mediar a través de un compromiso moral con la historia, y de hecho en este mismo libro se advierte claramente cómo aplica la enseñanza de Jesús sobre la metanoia a una visión religiosa de la sociedad. Pero, por lo general, lo que más llamó la atención de Tanabe era Jesús como maestro del amor y del renacimiento a través de la muerte de sí mismo, y no el eterno Cristo resucitado de la teología de san Pablo. En todo caso, su intención no

fue en ningún momento comparar los méritos respectivos de estas religiones o de diferentes posiciones teológicas, sino encontrar una posición religiosa que sintetizara lo mejor del zen, del budismo de la Tierra Pura, y del cristianismo.

Su esperanza en una filosofía religiosa unificada que combinara estas tres perspectivas acaba dando al traste, curiosamente, con su anterior insistencia en lo específico como mediador inmediato de toda experiencia y toda comprensión histórica. Es casi como si se hubiera mecido al extremo opuesto. Mientras que antes había dejado a un lado las irracionalidades de la religión en su especificidad para acentuar su dimensión salvífica, aquí ignora prácticamente lo específico y centra su atención en la dimensión racional de las religiones mundiales que pretendía sintetizar.

La omisión del Shintō en este esquema, notable para quienes hoy lo consideramos una religión indígena de Japón, no es difícil de entender si nos ponemos en el punto de vista de Tanabe. Para empezar, estaba interesado básicamente en el contenido doctrinal de las religiones históricas, y no en sus ritos, liturgias o en su mitología como tal. Como carecía de una doctrina clara o de una interpretación profunda de sus mitos originales, el Shintō quedaba fuera de lugar en este proyecto. Además, no debe olvidarse que el Shintō había sido expropiado por el Estado y puesto al servicio de su ideología militar, lo que en cierto modo hacía que estuviese por encima de la crítica racional. Y desde luego, Tanabe no estaba preparado para sumergirse en la espinosa cuestión de qué podía significar el Shintō una vez liberado de su historia reciente.

La síntesis que nos propone Tanabe no se basa en la sencilla idea de que todas las religiones participan de un origen común, ni tampoco en que manifiestan fenomenológicamente arquetipos comunes. Pero si todas las cosas en el mundo y en la conciencia se median la una a la otra, si por naturaleza colaboran, sea simpática o agónicamente, en la identidad la una de la otra, es obvio que esto mismo vale para la religión. Si ésta se entiende como una función del despertar del yo, es suficiente con poder llamar la atención sobre los puntos de contacto, siendo la piedra de toque de dicha simpatía su habilidad para realzar la conciencia de la Existenz, del amor, y de la práctica. Cuáles pudieran ser las consecuencias de tal contacto en la pureza de tradición de alguna religión particular o en el desarrollo de su doctrina, es algo que simplemente no le interesó. Sólo le preocuparon las posibles consecuencias para el yo que intenta apropiar en su conciencia la verdad de las religiones históricas.

La razón por la que señala la Existenz, el amor y la práctica como el punto de encuentro entre las religiones es que para él representaban las condiciones necesarias para un autodespertar religioso, que es la verdadera razón de ser de las religiones históricas. La Existenz representa un despertar al elemento de la finitud humana que caracteriza al yo como es (el yo en-sí). El amor representa un despertar al trabajo intermediario del poder de la nada absoluta, que confirma al yo en su libertad de ser otro de lo que es (el yo para-sí). Y la praxis representa la acción iluminada del yo que ha renunciado a sí mismo y que, por lo tanto, ha comenzado a actualizar todo el potencial de su naturaleza (el yo en-sí y para-sí). Unidos, estos tres elementos proporcionan la meta definitiva al compromiso filosófico. En este sentido, la «filosofía que no es una filosofía» es llamada así porque es una «filosofía deliberadamente religiosa.»

Tras esta descripción es posible ver el modelo tripartito de la finitud, la mediación del Otro poder, y la vida-*en*-muerte que Tanabe desarrolló en la *Metanoética*, modelo que puede descubrirse bajo una gran variedad de formas en sus escritos tardíos. Por ejemplo, lo vemos en el trabajo acerca de su idea de «convertir lo mítico a lo lógico» en la religión. Esto incluye tanto el mito de la Tierra Pura del bodhisattva Dharmākara como también el mito cristiano de la kenósis, por el que Dios se vacía a sí mismo en el Jesús histórico. Ambos mitos son interpretados como una dialéctica de autodescenso (negación del yo) y autoascenso (reafirmación el yo), o una muerte-*en*-vida y una vida-*en*-muerte. En cada caso, la persona religiosa, «el sujeto del pecado», muere la muerte de desesperación sobre su propia finitud, y se recupera por medio de una conversión absoluta al poder infinito de la nada absoluta, Dios u Otro poder.

Un segundo patrón, basado en la idea de la nada-*en*-amor de la *Metanoética*, evolucionó hacia una trinidad de Dios-*en*-amor, amor de Dios, y amor del prójimo, donde *Dios* puede sustituirse libremente por *la nada* según las circunstancias. Esto aparece a menudo en sus escritos tardíos como una manera de rescatar su propósito de combinar el socialismo y la democracia para crear una estructura social útil para que Japón pudiera comprometerse positivamente en la praxis socio-histórica, y promover la causa de la paz en el mundo. En un ensayo titulado «Cristianismo, marxismo y budismo japonés», Tanabe describe su comprensión del contenido del autodespertar religioso justamente como este tipo de nada-*en*-amor que media la totalidad de nuestra existencia como seres relativos.

Lo que sobrevive de su interés por el marxismo es la dimensión religiosa. Años atrás, Tanabe sintió que existe un tipo de escatología espiritual en el pensamiento marxista que el mismo Marx nunca permitió que saliera a la superficie. Ahora, advierte que los ideales socialistas de solidaridad entre los pueblos y el propósito de liberar a la religión de toda superstición, encajan perfectamente en su dialéctica del amor. Concretamente, propone que los filósofos formen una especie de «clase sin clase» que, por un lado, ayude a los marxistas a que descubran el papel positivo que puede jugar la religión para liberar a la gente de la preocupación egoísta por su propia salvación; y, por el otro, que presente el valor social científico y teórico de las ideas de Marx al egoísmo de los capitalistas. Esta clase funcionaría como una suerte de «sociedad específica», pero a diferencia de la raza étnica que, como vimos, es la fuente de la sociedad irracional y cerrada, estaría libre de todo apego a la raza y se comprometería a abrir la sociedad al mundo más amplio. Pese a reconocer que esto puede parecer que diluye la noción de lo específico, aplicable ahora a cualquier corporación o agrupamiento, Tanabe consideró necesario enseñar que el individuo no necesita confrontar lo específico aisladamente para mediar el universal, sino que puede hacerlo en comunión con otras personas de la misma convicción.

46 UNA DIALÉCTICA DE LA MUERTE. En los más tardíos escritos de Tanabe, vemos que su reforma de la filosofía no sólo ha incorporado la dimensión religiosa en una forma más básica, sino también que ha dado marcha atrás y que ha vuelto a conceder a la filosofía la amplitud de miras que antes le había negado. Tanabe siempre había pensado que, por naturaleza, la filosofía ha que «tratar de pensar la realidad de tal manera que ninguna cosa de la realidad quede fuera del cuadro.» Sin embargo, había dos elementos que sí había descuidado, la estética y una filosofía de la vida. Estos dos se reúnen sólo al final de su vida, en lo que dio en llamar la dialéctica de la muerte.

Ya en sus días en Alemania, se recordará de lo dicho anteriormente, Tanabe se había sentido atraído por la idea de Heidegger de una «fenomenología de la vida», y regresó a Japón con intención de desarrollarla. Finalmente no lo hizo, pero en una vuelta irónica regresa al tema en la vejez, a través de una crítica a Heidegger donde a la vez propone una alternativa — una filosofía de la muerte.

En la sección final de *La Existenz, el amor y la praxis,* se da un primer paso hacia una conversión del cometido filosófico al ideal socrático de «practicar la muerte.» Tomando ejemplos de la vida de Jesús y del ideal zen del samurai, demuestra cómo la muerte —o la negación final— del yo en el que uno renuncia o «suelta» el yo, sustrayéndolo del mundo de la vida y del ser para «anularlo», resulta ser una mediación (una estrategia útil) que lanza la afirmación de una vida nueva. De este modo, tira de sus escritos anteriores varias hebras para tejer una dialéctica de la muerte-*en*-vida y la vida-*en*-muerte que se convierte en la última piedra de toque del autodespertar religioso.

Sin abandonar su objetivo último, esto es, un amor universal que sintetize el amor cristiano y la compasión budista, vuelve a pensar el amor en términos de muerte. El budismo zen juega un papel especial en esta reconsideración:

> Si hay alguna filosofía que nos pueda salvar hoy, ha de ser una dialéctica de la muerte. Ésta es mi sospecha. ¿No podría ser el modo de pensar oriental del zen la manera para abrir un camino a través del callejón sin salida al que el pensamiento occidental nos ha conducido?

La idea de la muerte-y-resurrección que aparece en la *Metanoética* está por supuesto presente aquí, como también lo está la visión con que cerraba aquel libro, la de una *communio sanctorum* en la tierra. Pero ambas ideas eran vasijas medio llenas que se completaron únicamente a partir de su experiencia personal de estar cara a cara con la muerte —primero, con el fallecimiento de su esposa en 1951, y desde entonces los años que pasó escribiendo con su imagen grabada en la mente. «En su diálogo con su esposa difunta», recuerda Nishitani, «es como si Tanabe sintiera abrirse un mundo en que el reino de la vida y el reino de la muerte se interpenetran.» De esta manera, la tarea de la filosofía se amplía inusitadamente para reunir a los vivos y a los muertos.

Su ensayo más importante sobre la filosofía de la muerte se presenta en forma de respuesta a la «ontología de la vida» de Heidegger. La muerte, declara, es algo más que la tenebrosa sombra echada por la contingencia sobre las cosas de la vida —una sombra que, para Tanabe, era especialmente real en su día, dada la amenaza de holocausto nuclear—, aunque sea ahí donde Heidegger se detiene. La muerte es eso desde luego y, de hecho, es el más evidente «representante de nuestra exposición a la contingencia.» Pero no es algo que llega a la vida desde fuera. Es más bien el otro lado de la vida y ha de ser recordada así para que las dos se conviertan la una en la otra. De lo contrario, la impermanencia terminaría en mera nihilidad. Metafísicamente, la «conversión dialéctica» que nos propone Tanabe es una nada-*en*-amor,

actividad de la nada absoluta. No es deducida como principio desde la relatividad del ser. Ni es una invención heurística, como Kant pensó que era la inmortalidad: algo que creemos porque nos ayuda a enfocar los cometidos de la vida. La conversión ha de ser «práctica», ha de conllevar el despertar del individuo justamente en el punto en el que la confianza en la vida se derrumba. Tanabe habla aquí de una «frustración-*en*-penetración», es decir, de algo que se abre precisamente en medio de nuestra confrontación con los límites de la condición humana. Y le llama una epifanía de la nada absoluta en el mundo, epifanía que conduce más allá de la frustración y de la muerte, hacia el renacimiento en una vida nueva. En este sentido, la práctica de esta dialéctica de la muerte es un «despertar que colabora existencialmente con la muerte-y-resurrección.»

Tanabe seguía introduciendo libremente vocabulario cristiano en sus argumentos, pero hemos de calificar esta práctica en dos sentidos importantes. Primero, ya que el Dios cristiano es un ser absoluto, es también un principio de la vida que, se cree, acoge la nada absoluta. Como resultado, «no puede esperarse que el cristianismo tome una postura radicalmente dialéctica hacia la muerte.» En segundo lugar, Tanabe veía la muerte y la resurrección de Jesús siempre en un sentido no teológico, desmitificado. Reconocía, cómo no, que la fe en la muerte y la resurrección ha sido central en la religión cristiana, empezando con las cartas de san Pablo. Pero no tarda en dejar claro que para él no se trata de una declaración metafísica acerca de una experiencia directa y objetiva probada por la persona que muere, sino de una representación mítica de algo experimentado indirectamente por los vivos.

A este respecto, Tanabe habla de la práctica de la muerte como de una colaboración de los vivos con los muertos: «ligados a los muertos en el amor, los vivos obran a través de ellos.» Se refiere a esta colaboración como «radicalización de la nada absoluta», un «compasivo cruce de caminos» que tiene lugar en el autodespertar. Lo aproxima no sólo a la idea cristiana de la *communio sanctorum*, sino también a la idea Mahāyāna del camino del bodhisattva. Aunque Tanabe está intentando distanciarse del Dios trascendente del cristianismo, en realidad no cuesta mucho trabajo reconocer los ecos del himno de san Pablo de la kenósis divina en el fondo de su paráfrasis de este ideal del bodhisattva:

> Mientras preserva la condición de poder convertirse en un Buda, por su propia voluntad suspende sus poderes y no se eleva a esa altura, sino que se detiene en el estado más bajo de un Buda, toma su lugar entre todos los seres vivos, y de esta manera se entrega a la salvación de todos ellos.

En otro lugar, Tanabe da a esta idea de la renuncia de sí mismo para la salvación de los otros unas proporciones cósmicas, un poco como Leibniz hace con sus mónadas, y elimina el concepto de armonía preestablecida por una colaboración armoniosa expresada en términos de «una realización colaboradora del amor que simboliza la nada absoluta», que toma del budismo Kegon.

Fue entonces, en medio de sus esfuerzos por hacer girar su filosofía entorno a la relación entre el amor y la muerte, cuando trató de introducir una cierta dimensión estética en su pensamiento tardío, a través de un largo comentario al poema experimental posteriormente publicado de Stéphane Mallarmé, «Un coup de dés jamais n'abolira le hazard.» Diez años antes, en 1951, escribió un ensayo aún más largo sobre Paul Valéry, por cuya mezcla de estética y filosofía social sentía una intensa simpatía. Mientras preparaba esta obra, Tanabe descubrió la buena opinión que tenía Valéry de este poema de Mallarmé, y su creciente preocupación por la muerte le estimuló a estudiarlo de nuevo. Su comentario se convertiría en su última obra acabada.

La idea de la contingencia y el abismo que ésta abre, presente en el poema, se adecuaba bien con sus propias ideas, como explica con gran detalle. Nueva en el tratamiento de Tanabe es la idea de que la belleza del lenguaje simbólico tiene un poder que ni el lenguaje filosófico ni el científico tienen, y que lo tiene precisamente porque desplaza de la posición central el significado racional. Tanabe entendió que los poemas de los simbolistas comparten con la filosofía la meta de una «mediación negativa de la ciencia» en busca de algo más último que el conocimiento objetivo. En consecuencia, leía su poesía como una metafísica, pero una metafísica «vista desde el punto de vista del despertar religioso.» Al mismo tiempo, encontró la distinción de los simbolistas entre «el lenguaje cotidiano» y el «lenguaje puro» muy a su gusto, afirmando que «la alquimia de palabras» de estos poetas expresa mejor los sentimientos espirituales —en particular, la dialéctica de la muerte— que las densas oscuridades de los poetas trascendentalistas. Además, argumentó que el poder de los símbolos consiste en que pueden extraer la nada del ser, y conducir el ser a la nada y, en este sentido, servir a la dialéctica de la muerte como un idioma de la negación del ser (el ascenso del *ōsō)* y, al mismo tiempo, de la reafirmación del ser (el descenso del *gensō).* A este respecto, contrasta el poder del símbolo con la mera «expresión» o «signo» cuyo foco es la vida y que ignora la mayor parte de la realidad, ya que abstrae de ella sólo una parte, sea porque centra su atención en la nihilidad de la existencia o, porque convierte la nada en un ídolo que eclipsa el mundo del ser.

Comparados con los niveles de desarrollo de la teoría simbólica, hemos de decir que los resultados de Tanabe no son muy notables, ni su lenguaje especialmente preciso. Sin embargo, parece ser que ésta es la única vez que uno de los tres principales filósofos de la escuela de Kioto trata la función del lenguaje mítico y simbólico tomándoselo en serio y sin pretender reabsorberlo a la primera de cambio en categorías existentes. Por esta razón, la obra ha de ser mencionada, aunque no merezca un comentario más extenso.

En 1972, diez años después de la muerte de Tanabe, Takizawa Katsumi, célebre teólogo y agudo lector de la filosofía de Nishida, advirtió que la lógica de lo específico y la dialéctica de la mediación absoluta habían sido completamente relegadas al olvido, y que ni siquiera en Kioto puede uno oír hablar de Tanabe y de su filosofía. Atribuye esta tendencia a su ambigua posición respecto al nacionalismo totalitario, pero concluye:

> Cualquiera que se tome la molestia de leer laboriosamente su prosa entenderá que las metas de esta filosofía y los sentimientos de este filósofo revelan una profundidad inesperada y tocan las cuestiones más fundamentales de hoy en día.

Puede pensarse que, si no se hubiera producido ningún choque entre Nishida y un discípulo de la estatura intelectual de Tanabe, no existiría la escuela de Kioto tal y como la conocemos y que la repercusión del pensamiento de Nishida en Occidente hubiera sido muchísimo menor. Esto se debe no sólo a los propios escritos de Tanabe, sino también a la posición en que colocaron a la principal figura de la siguiente generación, Nishitani Keiji, quien no pudo seguir a Nishida sin forcejear con las críticas de Tanabe y con su propia contribución a la filosofía mundial.

Nishitani Keiji
(1900–1990)

47 VIDA Y CARRERA DE NISHITANI. Nishitani Keiji nació el 27 de febrero de 1900 en un pequeño pueblo de la prefectura de Ishikawa, en el Mar de Japón. Cuando tenía catorce años, tras la muerte de su padre a causa de la tuberculosis marchó a Tokio donde viviría junto a su madre e iniciaría sus estudios preuniversitarios. Nishitani padecía la misma enfermedad, lo que bastó para que no pudiera aprobar el reconocimiento médico necesario para ingresar en la prestigiosa Escuela Secundaria Daiichi. Había obtenido las calificaciones más altas de su clase, por lo que le pareció humillante no haber sido admitido. Tras un período de recuperación en la isla de Hokkaidō, en el norte, que duraría más o menos un año, volvió a intentarlo, y esta vez superó la prueba médica. Contaba entonces con diecisiete años. Durante la recuperación se había consolado algo leyendo novelas de Natsume Sōseki, que despertaron su curiosidad sobre el estado mental zen. Decidió profundizar más en el tema, y fue entonces cuando descubrió los escritos de D. T. Suzuki.

Una vez en la escuela secundaria, Nishitani se sintió liberado de toda preocupación por las notas y continuó leyendo ampliamente, al margen de las asignaturas oficiales. Libros de Dostoevski, Nietzsche, Ibsen, Emerson, Carlyle y Strindberg, así como también la Biblia y san Francisco de Asís, están entre los que capturaron la imaginación del joven. Durante estos años, tropezó por casualidad en una librería con un ejemplar de *El pensamiento y la Experiencia* de Nishida, que estimuló vivamente su interés por la filosofía. Como el momento de graduarse se acercaba, tenía que elegir una carrera, lo que decidiría por completo su futuro. Tenía un pie puesto en la facultad de Derecho de la Universidad Imperial de Tokio, primer peldaño de la escalera que le llevaría a un puesto seguro en el gobierno, pero en realidad esto no le interesaba. Él por su cuenta barajaba otras tres posibilidades, mucho más atractivas: entrar en un templo zen y hacerse monje, cultivar su interés por la filosofía o integrarse en una comunidad utópica, «El Pueblo Nuevo», fundada hacía poco por el escritor Mushanokōji Saneatsu. Finalmente, optó por estudiar filosofía en Kioto bajo la dirección de Nishida, completando el ciclo

con una tesis sobre Schelling, un trabajo tan denso que, según se dice, el propio Tanabe tuvo que leerla dos veces.

Después de la graduación, en 1924, Nishitani estuvo enseñando filosofía en escuelas secundarias locales durante ocho años, y en 1928 tomó además el cargo de conferenciante a tiempo parcial en la Universidad de Ōtani, en Kioto, puesto que mantendría hasta 1935. Durante este tiempo, mantuvo su interés por Schelling, componiendo unos ensayos sobre su pensamiento y traduciendo dos de sus libros al japonés, *Ensayo sobre la libertad humana* y *La filosofía y la religión*. Ya entonces mostraba un interés muy amplio en un gran número de cuestiones filosóficas, publicando ensayos en las principales revistas filosóficas sobre temas tan dispares como el sentimiento religioso, la estética de Kant, el idealismo, Plotino o la historia del pensamiento místico. En 1932, fue nombrado conferenciante en la Universidad Imperial de Kioto, y ese mismo año publicó *Historia de la mística*, obra que estableció su reputación en los círculos académicos. Tres años después, consiguió el puesto de profesor asistente. A lo largo de los dos años siguientes sus publicaciones se centraron en la figura de Aristóteles y, entonces, bajo la influencia de las ideas de Dilthey, dio un giro hacia la antropología filosófica. La mayor parte de su trabajo, sin embargo, se centró en la religión y en la dimensión religiosa del existencialismo.

Aunque la filosofía se ajustaba a sus inquietudes, puede decirse que no le colmó o que no fue suficiente para él, ya que volvió a interesarse por el zen. Cuatro años después de llegar a Kioto, en 1936, viajó a Kamakura con una carta de recomendación de D. T. Suzuki, con la intención de practicar la meditación bajo la dirección de Furukawa Gyōdō de Engaku-ji, pero a la semana tuvo que regresar a Kioto para estar con su esposa en el nacimiento de su segunda hija. Al año siguiente, empezó a practicar zen en el templo de Shōkoku-ji bajo Yamazaki Taikō, que le quedaba cerca de casa. Fue la primera vez, dijo, que llegó a entender lo que Nishida quería decir con «experiencia directa». Durante los veinticuatro años siguientes continuó su práctica con Yamazaki, que fue interrumpida sólo por los dos años que pasó estudiando en el extranjero. En 1943 recibió el nombre budista laico de Keisei, «la voz del río del valle». El zen se convirtió en un elemento permanente en su vida, aunque inicialmente no influiría en sus intereses académicos. Más bien, como solía decir, era cuestión de encontrar un equilibrio entre la razón y la renuncia de la razón, de «pensar y luego sentarse, sentarse y luego pensar».

A los treinta y siete años, Nishitani recibió una beca del Ministerio de Educación para estudiar en el extranjero junto a Henri Bergson, pero la débil salud del envejecido filósofo francés lo imposibilitó; recibió entonces permiso para ir a la Universidad de Friburgo, donde pasó dos años como alumno de Martin Heidegger, quien entonces impartía una serie de conferencias sobre Nietzsche. Mientras estuvo en Alemania, Nishitani escribió en alemán y pronunció una comunicación en la que comparaba el *Zaratustra* de Nietzsche con Meister Eckhart. De nuevo en Japón, publicó unos largos ensayos acerca de la comparación entre la Europa contemporánea y la mística alemana. Más tarde, recordará que fue entonces cuando se convenció de que «en los místicos, la confluencia y la unión entre la religión y la filosofía alcanzaron un punto elevado».

Con la guerra en marcha en Japón, Nishitani, una de las luces más brillantes de los pensadores jóvenes del círculo de Kioto, al mismo tiempo que conservaba y desarrollaba su interrogación religiosa se sintió atraído por cuestiones políticas e ideológicas. No resistió a las presiones, esperando —como sus maestros Nishida y Tanabe le animaron a hacer— que sus ideas contribuyeran de forma importante en el pequeño coro de voces que resistían a las irracionalidades de la ideología dominante. Lector voraz, Nishitani estaba en plena forma cuando intentaba apropiarse de lo que leía para sus propias preguntas existenciales interiores. Su desvío hacia preguntas sobre la identidad cultural, étnica e histórica del Japón contemporáneo, aunque no inmediatamente políticas, fueron situadas en un contexto ideológico completamente alejado de esa búsqueda interior, y pareció distanciarle de su innato talento como filósofo. Irónicamente, Nishitani está en su más abstracta y menos apropiada forma —y, se puede añadir, la menos perceptiva— cuando se ocupa de asuntos públicos o sociales.

Al igual que Tanabe, pero a diferencia de Nishida, Nishitani había tratado de aclarar los fundamentos de una filosofía política al inicio de su carrera, al considerarla una parte esencial de la reflexión filosófica. Su primer intento extenso de establecer una postura filosófica al respecto, un libro titulado *Una filosofía de la subjetividad elemental,* trata de ubicar los elementos principales sobre una fundamentación epistemológica. Pero se advierte que las secciones más políticas carecen completamente del alma de sus escritos religiosos, por lo que se percibe un cierto alivio cuando finalmente pudo liberarse de esas cuestiones.

Contaba cuarenta y tres años cuando asumió la cátedra de religión en la Universidad de Kioto. Al igual que muchos otros entonces, tuvo dificultades

con el Ministerio de Educación durante la guerra, y tuvo que esperar dos años más, gracias en parte a la intervención de Nishida, para recibir el doctorado con una tesis titulada «Prolegómenos a una filosofía de la religión». En diciembre de 1946, después de la derrota, se vio obligado a dejar la universidad, y en julio del año siguiente fue designado por las autoridades de ocupación «no apto» para enseñar. Se le destituyó de su puesto en la universidad, se le prohibió además ejercer cualquier cargo público por haber respaldado al gobierno en tiempo de guerra. Intensificó desde entonces su práctica del zen, lo que al parecer le dio fuerzas para aceptar la afrenta silenciosamente y con tranquilidad, aunque con considerable esfuerzo. Fue un momento difícil, y al verle pasar tardes enteras observando a los lagartos en el patio, su esposa tuvo miedo de que se rindiera ante el dolor. Sin embargo, durante esos años Nishitani produjo algunas de sus mejores obras filosóficas, entre ellas, *Una indagación sobre Aristóteles*, *Dios y la nada absoluta* y *Nihilismo*, obras reconocidas por Tanabe como «obras maestras».

Más tarde, Nishitani se quejaría de haber sido tratado injustamente por culpa de los ideólogos. «Durante la guerra me dieron una bofetada en la mejilla izquierda y, después de la guerra, otra en la derecha». No obstante, si lo que pretendían las autoridades de ocupación era estigmatizar para siempre su figura y desautorizarlo, no lo consiguieron; primero, porque la purga fue ejecutada fortuitamente, y se aceptó con la misma aversión con que se aceptaba la presencia del ejército extranjero, y segundo, porque Nishitani aprovechó la oportunidad para reconsiderar su vocación filosófica. Al hacer eso, dio la espalda resueltamente a todo nuevo intento por integrar cuestiones de la conciencia social práctica en sus ideas filosóficas y religiosas, y optó por dedicarse a la comprensión del individuo, en vez de a la reforma del orden social.

Nishitani se quedó en Kioto, continuó escribiendo y cultivó su interés por la religión y la mística hasta incluir críticas al punto de vista científico opuestas a estos intereses. No volvió directamente a defenderse en sus escritos contra las denuncias que causaron su expulsión de la universidad, pero dos años más tarde publicó un pequeño libro titulado *La religión, la política y la cultura*. Su preocupación principal, a la sazón, fue la cuestión del nihilismo y su superación. Éste, el primero de una serie de ensayos importantes sobre el pensamiento de Nishida y Tanabe, que no sería completada hasta treinta y cinco años después, cuando fueron recogidos en un volumen separado, demuestra que al mismo tiempo trataba de apropiarse

conscientemente lo que había aprendido de sus maestros. Estos dos focos determinaron el tono de su trabajo maduro.

Cinco años después de haber sido destituido de su puesto, a los cincuenta y dos años de edad, Nishitani fue reintegrado en la misma cátedra de religión que se había visto obligado a abandonar. Seis años más tarde, en 1958, se trasladó a la cátedra de historia de la filosofía y cedió su puesto al más joven Takeuchi Yoshinori. Mientras mantenía su aproximación existencialista a la religión, no abandonó el interés por una variedad de cuestiones culturales, e inició también una valoración y una crítica de la espiritualidad japonesa. La piedra imán de este ensanchamiento de la noción de religión pareció ser la relación de estas cuestiones con el zen y con lo que había comenzado a llamar «el punto de vista de la vacuidad». Una vez readmitido en la Universidad de Kioto, se le pidió que escribiera un ensayo sobre el tema «¿Qué es la religión?». Un ensayo condujo a otro, y los resultados fueron publicados en 1961: un libro que ha sido considerado la obra maestra de Nishitani. Su publicación en inglés, bajo el título de *Religion and Nothingness*, por Jan Van Bragt, un filósofo belga que había sido alumno de Nishitani después de completar una tesis doctoral sobre Hegel, señaló en 1982 una piedra miliar en la introducción de los filósofos de la escuela de Kioto en Occidente.

Nishitani se jubiló en 1963 y, como es costumbre para los recién jubilados que aún gozan de buena salud, aceptó un puesto en la Universidad de Ōtani, la universidad donde había iniciado su carrera de profesor. El año siguiente fue nombrado profesor *honoris causa* por la Universidad de Kioto, y fue invitado a Hamburgo como profesor visitante. Desde mucho antes, Nishitani había mantenido un contacto considerable con filósofos del extranjero por su bien fundado, aunque algo cojo, dominio del alemán y del inglés hablado. Además, como tras la jubilación se estableció en Kioto, lo tuvo más fácil que Nishida y Tanabe para dar discursos públicos o participar en debates con estudiosos tanto japoneses como extranjeros. Sus intervenciones en conferencias y mesas redondas gozaron de popularidad, y además han sido publicados unos cuantos volúmenes de conversaciones mantenidas con destacadas intelectuales de Japón.

En 1965, se le pidió a Nishitani ser el editor principal de *The Eastern Buddhist*, una revista académica fundada por D. T. Suzuki y publicada por la Universidad de Ōtani. Entre 1964 y 1972 viajó a los Estados Unidos y a Europa en varias ocasiones para participar en conferencias internacionales y dar conferencias ocasionalmente. En 1970 fue honrado con la Condecoración del Segundo Orden del Tesoro Sacro y, en 1972, con la condecoración más

alta del Goethe Institut: La Medalla Goethe. En 1982 recibió la Condecoración de la Cultura, seguidas de otros premios y galardones. Cuando, en 1971, Nishitani se retiró como profesor en la Universidad de Ōtani, continuó dando clases a tiempo parcial. Ese mismo año fue nombrado presidente de la Conferencia sobre la Religión en la Sociedad Moderna, un título que mantuvo hasta poco antes de su muerte.

Sus *Obras completas*, veintiséis volúmenes en total, fueron publicadas entre 1986 y 1995. Falleció en 1990 en su casa de Kioto (el mismo día en que le fue concedida la Condecoración del Grado Mayor del Cuarto Rango de la Corte en el Segundo Orden del Tesoro Sacro). El nombre budista póstumo que recibió en su funeral se basó en su nombre laico zen: «El lego llamado la voz del río del valle, viniendo del oeste y resonando en la vacuidad».

La biblioteca personal de Nishitani fue enteramente donada a la Universidad de Ōtani, donde forma una colección especial en su honor. Está compuesta por casi mil libros en idiomas occidentales y otros 4,100 en japonés.

48 EL ESTILO FILOSÓFICO DE NISHITANI. El estilo maduro de Nishitani, tal y como ha llegado traducido a Occidente, muestra una cierta soltura de expresión, un uso libre de la tradición zen, y una genialidad para los ejemplos concretos que lo eleva estilísticamente a un nivel muy superior al que hemos visto en las traducciones de Nishida y Tanabe. La suya es el tipo de originalidad que aparece no sólo en las innovaciones principales del pensamiento, sino también en la manera de hacer inteligible y tangible mucho de lo que sus predecesores habían dejado en abstracto. Sin esa manera tan genuina de comprender la médula de los problemas filosóficos que heredó de Nishida y Tanabe, y de abordarlos en relación a su propio tiempo y su propia experiencia, no me cabe la menor duda de que el término «escuela de Kioto» sonaría ahora sensiblemente empobrecido.

Dicho esto, fue necesario bastante tiempo para que su estilo consiguiera ese nivel de madurez y, aún así, Nishitani fue todavía capaz de escribir prosa tan densa y difícil como la de Nishida y Tanabe. En un simposio de 1942, el crítico literario Kobayashi Hideo expresó su alto aprecio por la claridad de las obras de Bergson, sólo para poner en evidencia al joven Nishitani, y calificar su obra como ejemplo de la típica prosa ininteligible de los filósofos japoneses. Éste fue el mismo Kobayashi que, como se recordará, se había

referido al sistema de Nishida como «extraño». Ni nacionalista ni enemigo de la filosofía occidental, Kobayashi simplemente amaba su idioma nativo y quería que fuera tratado con el mismo respeto con que los intelectuales de otros países tratan el suyo. Según sus palabras, los ensayos de Nishitani «carecieron de la sensualidad que los japoneses traen a su lenguaje» y, de hecho, el estilo de los filósofos en general «da la impresión de una indiferencia total al destino que les ha caído en suerte, tener que escribir en japonés».

La respuesta de Nishitani fue un tímido reconocimiento del problema, seguido por una defensa del proyecto que había heredado de Nishida y Tanabe:

> Puesto que hemos venido estudiando principalmente la filosofía occidental, el tipo de filosofía que andamos elaborando ahora nunca se ha hecho en el Oriente… Es sumamente difícil estar dentro de esta corriente occidental y expresar nuestros pensamientos en el japonés tradicional. Si impusiéramos ese lenguaje a la fuerza en nuestro pensar, no seríamos entendidos. Es bien natural que nos expresemos creando nuevas palabras en japonés… Nos faltan gigantes como Pascal y Nietzsche en estas latitudes, y el hecho de que el suelo no está todavía listo para que tales personas aparezcan me parece que constituye una responsabilidad conjunta de la literatura y la filosofía.

Cito sus palabras por extenso, porque el construir estos cimientos es justamente lo que Nishitani intentó al combinar la poesía zen, la religión, la literatura y la filosofía en sus obras. No fueron simplemente los *temas* que le interesaron, sino el *estilo* propio a cada uno de estos temas. A este respecto, también me parece estilísticamente superior a Nishida y Tanabe. Cuando coloca en contrapunto la canción de la chicharra con el silencio de las rocas, cuando contrasta las mentiras de la mecanización y la veracidad del mundo natural, cuando dibuja a Francisco de Asís sintiendo el contacto del hierro cauterizador en su ojo como la caricia gentil de la mano de una madre, sus palabras demuestran tal afinidad con lo que señalan que envuelven al lector en la experiencia.

Sus argumentos no avanzan en línea recta y, ciertamente, a veces hasta parecen ir en círculos, pero no en el sentido ordinario de la palabra. Es como si Nishitani, una vez ha lanzado su «primera vista», fuera subiendo una escalera circular: a cada nuevo escalón, nuestra perspectiva se ensancha, con lo que la importancia que hemos ido dando a cada visión se relativiza y ha de ir ajustándose una y otra vez. Aun así, no es un ascenso que culmine felizmente en una «segunda vista», una cumbre donde podamos descansar, porque el ascenso es en sí mismo circular, desciende hasta regresar al punto de partida de la experiencia cotidiana, iluminada ahora por la comprensión acumulada a lo largo de la circunvalación. Independientemente de la materia

que considerara, la manera de argumentar pertenece al núcleo de la filosofía de Nishitani como un ejercicio en el autodespertar. Fue un polemista entusiasta, tanto con sus maestros —en cierta ocasión, comentó en un aparte que nunca había debatido tanto con nadie como con Tanabe— como con sus estudiantes. Esta es probablemente la razón por la que, en sus últimos años, decía que al principio le resultó molesto ver que sus ideas publicadas serían leídas por gente a quien no conocía y decía que nada le dio tanta satisfacción como conversar con grupitos de estudiantes.

Nishitani no compartió con Nishida y Tanabe la preocupación por construir un sistema filosófico consistente y completo. Quiso en cambio un «punto de vista» con el que iluminar un espectro bien diversificado de temas o, quizá más correctamente, *crear* ese punto de vista para forcejear con ellos. Escribió ensayos sobre autores clásicos como Aristóteles, Plotino, Agustín, Eckhart, Boehme, Descartes, Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche, Dostoevski, Bergson y Heidegger, y está entre los pioneros que tradujeron libros clásicos del pensamiento occidental en japonés, entre otras, obras de Schelling y Kierkegaard. Recurrió con frecuencia a clásicos asiáticos del budismo, del taoísmo y del confucianismo, y nos brindó interpretaciones originales sobre un buen número de temas bíblicos cristianos.

Uno no puede leer a Nishitani del mismo modo que lee a Nishida o Tanabe. No luchaba por definir y redefinir sus conceptos de trabajo, ni por presentar algún cuerpo de pensamiento en el sentido tradicional de la palabra. Su pensamiento es una acumulación de compenetraciones. Más allá de las ideas que fue teniendo por el camino, su foco fue el continuo dejar al descubierto las cosas tal como son, y la exposición gradual de lo que nosotros hacemos para bloquear la visión que las reconocería. Siempre iba en busca de las mismas cosas y una vez las había encontrado, salía otra vez a buscarlas nuevamente en otros sitios. La amplitud de sus intereses fue todo lo contrario a la del aficionado, y su especialización lo contrario del popularizador. Únicamente quería ver, nada más. Y aunque en general fue tolerante con quienes entendían la filosofía como una carrera o un campo de especialización, se mantuvo siempre alejado de ellos. Yo mismo lo vi personalmente repetidas veces y los que le conocieron mejor y durante más tiempo dan el mismo testimonio.

Por supuesto, Nishitani era consciente del carácter abiertamente religioso de sus escritos, más religioso de lo que fueron nunca los escritos de Nishida pero próximos a los del último Tanabe. Creía que esto afectaría a su aceptación en el extranjero, donde los escritos religiosos están más

diligentemente separados de los filosóficos y rápidamente alineados con la teología. Sintió una mayor afinidad por los existencialistas —principalmente por Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Jaspers— y por los místicos —Eckhart, sobre todo— por su énfasis en la experiencia, que con estudiosos de la religión, budólogos o teólogos, que pretenden acercarse de una manera más objetiva a la religión, que se convierte en un objeto de estudio. Esta afinidad está reflejada en la manera en que se fue desplegando su estilo filosófico, desde uno teórico en estado puro hasta otro también teórico, pero radicalmente interiorizado.

Como persona, Nishitani es recordado por aquellos que le conocieron como magnánimo, pero poseído de una gran fuerza interior y de una extraña habilidad para alcanzar lo esencial en un debate. Como recuerda Ueda Shizuteru, tras casi cuarenta y cinco años de trato, «era casi como si estuviera respirando un aire diferente al de los que estaban a su alrededor». Mutō Kazuo, uno de los discípulos principales de Tanabe, le llamó «el más excelente y más notable maestro que he encontrado en esta tierra».

Cuando Nishitani pronunciaba una conferencia, a menudo llevaba consigo únicamente un trocito de un sobre o una caja de cerillas emborronada con unas pocas frases, y desde allí empezaba a entrar despacio en el tema, serpenteándolo. Daba la impresión de que era alguien que hablaba desde un rico fondo de recursos dentro de sí, y sin duda así era. Pero al examinar en detalle los papeles que dejó tras su muerte, se descubrió que esos apuntes que llevaba consigo fueron simplemente la destilación final de varias series de apuntes preparados para una conversación particular, que comenzaban típicamente con un buen puñado de hojas, se condensaban en unas pocas páginas, luego en una sola y, finalmente, en las pocas líneas que llevaba a la conferencia. No debe sorprendernos, por consiguiente, cuando encontremos que sus conferencias publicadas —que comprenden nada menos que once de los veintiséis volúmenes de sus *Obras*— se lean tan cómodamente y parezcan tan bien organizadas.

En los capítulos precedentes he evitado la costumbre de dividir las carreras de Nishida y Tanabe en etapas, porque consideré más importante centrarme, en la medida de lo posible, en los temas recurrentes. En el caso de Nishitani, su pensamiento todavía no ha sido estudiado como un todo, ni existen intentos de dividirlo por períodos. En todo caso, imponer una estructura a un pensamiento tan orgánico como el de Nishitani, aunque sólo sea con el propósito de resumirlo, corre el riesgo de oscurecer lo que le era más característico. Como antes, podemos enfocar la atención en los motivos

específicos, algunos de ellos señalados por su propio vocabulario distintivo. Si exceptuamos su digresión en la ideología política, podemos describir estos motivos sin conceder especial atención a su datación o colocación en el desarrollo de su pensamiento.

Haré una advertencia más. Con el paso de los años, Nishitani se fue acercando cada vez más a temas propios del budismo. A diferencia del tratamiento que damos a los filósofos occidentales, a los que nos podemos referir sin proporcionar detalles históricos, es muy probable que una gran parte de los conceptos budistas precisen de un cierto conocimiento de la historia de las ideas en Oriente y, tanto más, porque Nishitani las reinterpreta y las relee en una manera que no siempre coinciden con las interpretaciones estándares. En el armazón de este libro, no me es posible desviarme hasta proporcionar ese fondo histórico, así que tomaré sus generalizaciones sobre el budismo como tales, acompañadas sólo de un breve resumen.

49 UN PUNTO DE PARTIDA EN EL NIHILISMO. Karl Jaspers declaró que, si hemos de creer a Platón y a Aristóteles, la filosofía comienza en el asombro, en la admiración ante la existencia y en el deseo de saber, es aclarada más tarde por la duda y llega luego a percatarse de su propia debilidad para llegar al verdadero conocimiento y a la impotencia de la misma condición humana. Nishitani lo vio todo justamente al revés. Hijo de su época, entendió que el único camino hacia la filosofía sería el que comenzara en una desesperación nihilista sobre la condición humana, que pasara de ahí a una duda sobre la totalidad de la existencia, y que sólo entonces ascendiera a la admiración de la vacuidad. Este patrón es ya visible en el ensayo que escribió sobre Nietzsche y Eckhart mientras estudiaba con Heidegger en Alemania, en donde declara que la desesperación nihilista no puede superarse desde fuera, sino desde el interior del nihilismo mismo, en sus profundidades.

Detrás de estas ideas encontramos la historia de un joven inquieto, que pareció haber reunido en su propia persona las ansiedades de la época en que vivía:

> Mi vida, cuando era joven, puede describirse en una sola frase: fue un período absolutamente sin esperanza… Mi vida en aquel entonces estaba atrapada completamente por la nihilidad y la desesperación… Desde luego, mi decisión de estudiar filosofía fue, de hecho, —por muy melodramático que pueda sonar— una cuestión de vida o muerte.

Fueran las que fuesen sus motivaciones, los primeros pasos que dio Nishitani hacia la filosofía, la manera en que le ayudó a disciplinar sus preguntas existenciales, despabilándolas y profundizándolas, es lo que le mantuvo en la filosofía por el resto de su vida. Ciertamente, cuanto más profundamente ahondaba en su estudio de los idealistas alemanes y los místicos occidentales, más padecía de una condición psicológica que él mismo describió como «un gran vacío interior en mí mismo». Y aunque iba madurando su pensamiento, cada vez se sentía más distanciado de la vida, «como una mosca que choca contra el cristal de la ventana sin poder penetrarla», o como una persona que mira cómo cae la nieve desde una ventana, incapaz de sentir su contacto y el viento en su cara. Durante un cierto tiempo, llegó incluso a poner en cuestión la validez misma de la filosofía y de la vida académica como tal. No era que los vestíbulos tenebrosos de la academia le aislaran del aire fresco y del sol brillante del mundo real, sino más bien que la luz artificial y el ambiente confortable de la universidad le aislaban de una gran tiniebla y de la ansiedad que aguardaban afuera.

Al recuperar su equilibrio, con ayuda de la meditación zen, no simplemente regresó a los mismos temas filosóficos de antes, sino que los trató de tal manera que pudieran incluir la experiencia de «desfondarse uno mismo», y la «conversión» de esta experiencia de una negación de la vida a su reafirmación. Así llegó a la idea de la subjetividad elemental y a su reapropiación por parte de los místicos, que consideraremos más adelante. Esta preocupación por buscar un lugar donde estar en plena conciencia de la «desfondación» del punto de vista ordinario de la religión o de la filosofía, quedará como algo esencial en toda su filosofía desde entonces, aunque se eclipsaría durante un breve período de tiempo, el tiempo en que se sumergiría de lleno en la reflexión política.

Un motivo que en parte explicaría su atracción por el pensamiento nihilista, y que no hemos de pasar por alto, es cierto malestar general provocado por la pérdida de identidad de muchos intelectuales japoneses, que se habían alejado del pueblo y de la «tierra natal de su cultura tradicional» para perderse en ideas occidentales. El «yo» llegó a ser, como dice Nishitani, efímero. Durante los primeros años de la guerra, estaba convencido de que el japonés de a pie llevaba todavía en el corazón el espíritu tradicional de su pasado, que sólo debía despertarse nuevamente para el bien de la sociedad en general. Después de la guerra se sintió pesimista al respecto, y mantuvo esta opinión durante unos cuantos años, como vemos reflejado, por ejemplo, en estos comentarios que hizo en una mesa redonda en 1958:

> La religión en Japón es impotente. Aún no tenemos un ateísmo serio. En Europa, cada desviación de la tradición ha de enfrentarse a la tradición, o chocar con ella. Esto, me parece, explica la tendencia a la interioridad o la introspección que hace del pueblo un pueblo que piensa. En Japón… los lazos con la tradición han sido cortados; la carga de tener que enfrentarnos con lo que nos queda del pasado se nos ha ido y en su lugar queda sólo un vacío.

El asombro y la admiración no provocan cuestiones desesperantes, pero cuestiones desesperantes, al ser experimentadas y sobrevividas, sí provocan una restauración del asombro y de la admiración. El punto de vista de Jaspers se conforma al hecho de que la caída desde un estado de gracia, en el mito cristiano, viene precedida por un estado original de dicha paradisíaca, seguido de revelaciones de la divinidad en la historia. El *pathos* está rodeado por el asombro. Los antecedentes culturales de Nishitani no facilitaban tal suposición. Al mismo tiempo que se conforma a una larga línea de filósofos occidentales, se siente especialmente atraído por el nihilismo. Pero éste no es el caso tampoco. Por nihilismo, Nishitani no entiende un mero enfrentamiento con el sinsentido de la vida a fin de superarlo por medio de cualquier tradición religiosa o sistema filosófico. Al contrario, el nihilismo significa justamente confrontar estas respuestas religiosas o éticas con este sinsentido y rechazarlas. El nihilismo pronuncia con Nietzsche, «Dios ha muerto» y desde ahí se hace profundo. «Mi tarea básica, expuesta simplemente, fue superar el nihilismo por pasar a través de él».

Detrás de estas palabras se oculta la historia de una desesperación personal, junto con su lectura de las novelas de Dostoevski y de Nietzsche (cuyo *Así habló Zaratustra,* me dijo una vez, llevaba consigo «como mi biblia»), y con sus luchas contra el aspecto tenebroso y pesimista de la filosofía de Schelling. A diferencia de Nishida y Tanabe, cuyos puntos de partida filosóficos pueden asociarse a un cierto conjunto de ideas o a un ideal característicamente filosófico, Nishitani entró en el camino de la filosofía impulsando hacia la desesperanza, la nihilidad y la negatividad. Este impulso tiene su reflejo en el propio acervo lingüístico que, como los narradores de cuentos han sabido desde la antigüedad, tiene más que decir sobre los aspectos sombríos de la vida que sobre los soleados. En este sentido, su punto de partida no fue algo particular a su propia historia, sino algo que tenía que ver con la condición humana misma. Pero en primer lugar, fue algo propiamente suyo. Más que sus primeros forcejeos con el significado de la vida, tuvo que sufrir, en pleno auge de su carrera, la humillación de ser juzgado no apto para enseñar filosofía. En estas condiciones, sus anteriores enfrentamientos con el nihilismo fueron llevados a un punto decisivo. O abría un camino a través de estos acontecimientos de forma deliberada y

consciente, con todas las herramientas de reflexión que le estaba proporcionando la filosofía, o sería derrotado.

50 LA SUBJETIVIDAD ELEMENTAL. El primer libro de Nishitani, publicado en 1940 con el título *Una filosofía de la subjetividad elemental*, fue de hecho una colección de diez ensayos publicados anteriormente y muestra la disyunción típica de tales colecciones. Lo interesante es observar que, en lugar de ordenarlos según la fecha de su publicación, se las apañó para que empezaran con una sección sobre «La religión y la cultura», un arreglo que simboliza, ya desde sus inicios, la orientación de su pensamiento.

Aquí encontramos la primera expresión clara de Nishitani sobre lo que entiende por religión: el despertar de una subjetividad elemental. La palabra *subjetividad* —término que Nishitani introdujo en el lenguaje filosófico japonés, que traduce de Kierkegaard— juega el papel que las lenguas occidentales dan al pronombre reflexivo al hacerlo sustantivo: el yo, el sí mismo, el ego, la mismidad. Más tarde, usará el término con moderación, aunque la gramática nos obliga a seguir usando las formas de sustantivo para describir lo que él quiere decir con el yo y el ego.

Al llamarla subjetividad *elemental,* Nishitani está señalando algo diferente de *fundamental,* de hecho, señala algo completamente *no fundado* en ninguna autoridad externa, ninguna ley divina, ninguna fe. Esta subjetividad es la razón autónoma del mundo moderno que, piensa, contiene una contradicción, así como también la estructura dialéctica para superar esa contradicción. Aunque la forma particular que esta subjetividad toma en el mundo moderno sea diferente, el patrón básico de la contradicción es algo que ya había advertido antes en la tradición mística del Occidente:

> La conciencia que dice «yo soy yo» se entera por un lado de una libertad *trascendente* y una autoexistencia que ni siquiera Dios me puede arrebatar… Por otro lado, «yo soy yo» señala un egoísmo: uno está encerrado en uno mismo, en el aislamiento de ser un individuo particular. Y en este aislamiento yace la posibilidad de fundar la *elección libre* para el bien o el mal.

Con estas palabras, Nishitani no sólo está hablando del pensamiento místico; a la vez está dando voz a su propio punto de vista y a su propia experiencia. En todo caso, es precisamente la superación de esta contradicción la meta que se propone con su filosofía de la subjetividad elemental. La solución empieza con el despertar al hecho de que la fundación

de la libertad y la trascendencia del yo es, en efecto, un aislamiento de la vida, un tipo de autodecepción. Con eso, el yo experimenta una desfondación. Éste es el punto de vista, dice Nishitani, que intenta hacer suyo, igual que Nietzsche y Eckhart lo habían hecho.

Podríamos decir, sin seguir la argumentación por todos sus recovecos y sin mencionar el vocabulario enrevesado que utilizaba Nishitani entonces, que la superación de la contradicción contenida en la subjetividad elemental se logra por despertarse a la «naturalidad elemental» de la vida misma. Con la «caída de la fundación» del ego, una nueva subjetividad emerge, naturalmente y por sí misma, una subjetividad que ha sido la fuente de toda sabiduría religiosa, toda comprensión racional y toda vida natural. Y en consecuencia, de esta subjetividad nueva surge la posibilidad de una crítica de la cultura, la historia y la religión.

Este último tema forma la base de un ensayo de 1937, «La religión, la historia y la cultura», en el que pretende someter la cultura y la historia a una crítica religiosa. Por *cultura,* Nishitani entiende aquí la cultura de autonomía que caracteriza el mundo moderno (el «culturalismo» que Tanabe había criticado dos décadas antes) y se detiene particularmente en analizar cómo infecta a la conciencia religiosa. Y por *historia*, entiende una comprensión histórica de la religión que se muestra en una visión escatológica del tiempo, y que toma la forma de un fideísmo o de una oposición entre fe y razón. En otras palabras, la cultura y la historia representan respectivamente la razón y la fe, cuya contradicción supera la religión en la forma de lo que ahora llama «un punto de vista de la nada absoluta» en donde se coligen lo verdaderamente elemental y lo verdaderamente subjetivo. Lo explica así:

> (1) La nada absoluta se opone a todas las cosas por la negación absoluta, tanto al ego y a su egoidad como a la humanidad y su antropocentrismo… (2) Que es la nada y no el ser significa que la subjetividad elemental puede aparecer sin ego… Es la nada que Eckhart llamó el «fondo» de Dios en la «deidad», en la cual Dios es mi fondo y yo el fondo de Dios. Es el punto de vista de una unidad elemental y subjetiva en que el estar centrado en Dios es a la vez un estar centrado en lo humano, y viceversa… (3) Como punto de vista que reune lo elemental y lo subjetivo…, únicamente por la nada absoluta puede uno ser desnudado subjetivamente de la razón autónoma.

La fe histórica, declara Nishitani, niega la autonomía de la razón como algo relativo, solamente para hacerse a sí misma absoluta en lugar de esa, igual que la razón autónoma de la cultura moderna niega los efectos agotadores de la fe en la razón, para establecerse como absoluto. Ninguna de estas negaciones es absoluta; son relativas a lo que pretenden vencer. Es el «quebrar y traspasar» —el término se ha tomado del *Durchbruch* de Eckhart,

del que habla largamente— de esas negaciones relativas hacia una nada absoluta, lo que posibilita una verdadera subjetividad elemental.

La idea clave aquí es la «naturalidad» de la que emerge una subjetividad nueva. La fuente de esta naturalidad es la vida misma, en donde las categorías de la libertad y la dependencia, del bien y del mal, de lo razonable y lo irrazonable que solemos asociar con la conciencia humana del mundo del ser, no son aplicables. Ni tampoco son aplicables las categorías ordinarias de la fe religiosa. La restauración de la subjetividad desde su fuente misma significa un regreso a esta vida en una nada más allá del ser, en una divinidad más allá de Dios.

Al mismo tiempo, esta vida no reside en un mundo más allá de este mundo. Más bien se encuentra en lo que Nishitani llama, tomando prestado el término budista de la vida tras la muerte, la «otra orilla» de este mundo mismo; o, parafraseando la descripción de Nishida de la realidad como una «experiencia pura», una «práctica pura». Esta práctica se revela como el amor innato a la vida misma. En el proceso de conversión hacia una subjetividad elemental más allá del ego, la religión nos revela «la otra cara» de Dios, diferente de la cara del legislador justo, a saber, la del amor no discriminante:

> En la orilla lejana de la justicia, del bien y del mal, hay un punto de vista indiferente del de los juicios de valor. Es el punto de vista de un amor absoluto, de la nada de la deidad, un punto de vista en el cual aparece un no-yo que ha abandonado su propio fundamento. De la misma manera que la divinidad sobrepasa a Dios como persona, y que el no-ego sobrepasa al yo como «persona», así también este «amor» sobrepasa lo personal… Los místicos llamaron a esto «la naturalidad de Dios».

En estas pocas líneas, vemos condensado un tema que Nishitani enriquecerá durante los dos decenios siguientes, y que orquestará como un motivo principal en su obra maestra, *La religión y la nada.* También, nos da una idea de cómo Nishitani se propuso, como tarea permanente, apropiarse de la noción de Dios para su pensamiento.

51 UNA FILOSOFÍA PARA EL NACIONALISMO. Mientras que Nishida había tratado de extraer directamente de su metafísica abstracta una filosofía política, y acabó dando nueva vida a los mismos ídolos que pretendía derribar, Nishitani sí creó una filosofía política, cuya declaración principal fue un libro de 1941, *Una visión del mundo, una visión de la nación.* Desde el principio, era consciente de que andaba haciendo algo nuevo. En su vejez

confió en una carta que su libro «fue el primero en intentar analizar, desde un punto de vista filosófico, la realidad histórica de entonces en términos de la política mundial —y la realidad de Japón como un país visto desde esa misma perspectiva». De lo que no era muy consciente, en el momento de escribirlo, es que como resultado se vería obligado a participar en discusiones sobre temas nacionalistas que contradecían, y poderosamente, el idealismo ingenuo que le había impulsado en primer lugar.

Las motivaciones iniciales para pisar este campo fueron totalmente subjetivas y no se debían a peticiones exteriores. Tres meses después de comenzar sus estudios en Alemania, las hostilidades entre China y Japón alcanzaron gran escala. Nishitani encontró por casualidad un artículo en un periódico local de Berlín que declaraba que «el escenario de la historia iba transladándose al Pacífico» y que «el blanco de todas las miradas está en Japón». Aunque no tuviera más interés en la historia y en la política que el normal, recuerda que el hecho de leer estas palabras estando en el extranjero le provocó un gran choque:

> Mientras la mayoría de alemanes juzgaban el acontecimiento como inevitable, dada la combinación de la actitud política de entonces de China con la superpoblación de Japón y su deficiencia en recursos naturales, muchos de mis compatriotas solamente se pusieron a distancia o lo criticaron desde la tribuna… Por cartas que me llegaron desde Japón supe que mientras los muchachos corrían por las calles gritando los titulares de los periódicos, los intelectuales se limitaban a observar tranquilamente.

Por su parte, como estudioso de la religión y la filosofía, Nishitani no pudo cruzarse de brazos mientras su visión del mundo estaba siendo desafiada, y mientras observaba cómo sus colegas alemanes debatían los asuntos. Aunque dudó que fuera la persona adecuada para tratar la cuestión, de todos modos creyó que podría contribuir de alguna manera. Estos sentimientos le acompañaron de regreso a Japón, y casi inmediatamente comenzó a estructurar sus pensamientos.

Creo interesante contar que durante este tiempo, Nishitani escribió un pequeño comentario sobre *Mein Kampf* de Hitler, en donde advierte del serio peligro de combinar la «brutalidad» y el «idealismo» con una visión «totalitaria» de la nación, que está dispuesta a sacrificar la religión, las artes y de hecho la entera tradición intelectual sólo por preservar y extender una raza, a expensas de las demás.

Una visión del mundo, una visión de la nación es un libro breve pero denso y con un argumento cuidadosamente estructurado. Empieza jalonando unas cuantas ideas de la filosofía política actual que impugnan la idea liberal

del Estado como sujeto «legal». La tendencia hacia una politización y un control aumentados, que otros historiadores occidentales contemporáneos describían como un fenómeno de las naciones del Occidente, le pareció a Nishitani una reacción inevitable a ese liberalismo. Desde un elevado, casi hegeliano punto de vista fatalista —él lo hubiera llamado «realista»— ve la batalla entre la autoridad estatal y la libertad individual como la preparación necesaria para una nueva forma de libertad: «Una síntesis directa entre un control hasta el fondo por la nación y una libertad del fondo… es el requisito fundamental de una nación moderna».

La interacción de estos dos polos ocupa la mayor parte del libro. Nishitani maneja la propuesta filosóficamente al distinguir el «substrato», que sería la orientación hacia el control estatal, y la «subjetividad», la orientación hacia la libertad individual. La esencia de la nación consiste en controlar a través de «substraer» a los individuos, sobre un fundamento de unidad común. La esencia de la libertad individual consiste en apropiarse de ese control conscientemente, y de esta manera «subjetivar» el Estado. Éste último, insiste Nishitani, no es un mero absolutismo que absorbe todas las libertades, ni tampoco un liberalismo que aísla al individuo del Estado. Pese a sus anteriores críticas a Hitler, sigue así:

> Por ejemplo, movimientos manifestados por lemas como «un millón, una mente». «Ein Volk, ein Reich, ein Führer» son la perfección del movimiento de una comunidad nacional en la cual el yo es formado hasta el nivel de la nación. Aquí la nación (y por lo tanto, la comunidad) refleja su voluntad en la interioridad del individuo y, por consiguiente, eleva su propia unidad a un plano más elevado, mientras que los individuos reconocen la voluntad de la comunidad (y por lo tanto también, su propia voluntad) dentro de la voluntad de la nación, y despiertan a la nación dentro de sí mismos.

A pesar de que dice repudiar toda forma de totalitarismo, pues reduce la libertad del individuo a la libertad de apropiarse de los controles del Estado, Nishitani está a un paso de acabar justificándolo. Tal y como prosigue sus argumentaciones, sin embargo, se hace evidente que el suyo no es un nacionalismo en el sentido tradicional, y que podría ser percibido como peligroso por los militaristas en el poder.

Lo que Nishitani propuso, y lo que de hecho fue considerado una amenaza por los ideólogos del Estado militar japonés, es que la subjetivación de la esencia de la nación debería incluir un despertar a algo que aquellos que detentan el poder en el Estado moderno no alcanzan a ver: Nishitani le da el nombre de «globalidad» latente. Los gobiernos, viene a decir Nishitani, han de animar un impulso interior en la nación, en cada uno de sus ciudadanos, a abrirse hacia un mundo más amplio; esto es absolutamente necesario para

superar la idea de nación liberal moderna sin, a la vez, caer en el totalitarismo. Habla de este autodespertar como de «un salto de la subjetividad del *yo* nacional a un *no-yo* nacional». Pero dar este salto será posible sólo si los individuos reconocen que las formas presentes del Estado se encuentran en un momento decisivo en la historia, y que este tiempo de transición es también una tarea espiritual del individuo, que necesita experimentar un cambio de perspectiva que ensanche el horizonte del «estar en el mundo» más allá de los confines nacionales.

> Igual que el yo individual se manifiesta en su forma verdadera en el punto de su autonegación o no-yo… la nación también llega a su forma verdadera cuando ha trascendido su modo ordinario de ser y ha descubierto un nuevo modo de ser centrado en la autonegación.

Una nación puede realizar este tipo de tarea espiritual sólo a través de sus ciudadanos individuales. El «punto de vista de la nada absoluta» que se necesita para negar el yo, para trascender la historia a fin de estar plenamente en ella, es una tarea que ha de hacer el individuo. Pero no el individuo apegado a sus libertades privadas, sino el individuo en que «la edad de la historia global como tal llega a su autodespertar como un solo cuerpo, como una totalidad espiritual».

Desde este punto de vista, continúa Nishitani, el lado oscuro del Estado, su tendencia a actuar según sus «raíces autócratas naturales», puede subsanarse si resurge una «naturalidad más intensa» que, en forma de «energía moral», ayude a la nación a trascender su forma actual. Ya que era una filosofía política lo que estaba elaborando, y no un tratado religioso, de una manera u otra debía enfrentarse a la ideología dominante en aquel momento. Nishitani se refirió largo y tendido, aun sin llamarlos por su nombre, a los *Principios del cuerpo político de la nación*, que el Ministerio de Educación había publicado en 1936 como manual para el entrenamiento ético, adoptando incluso su vocabulario para argumentar su posición. Las conexiones fueron inmediatamente evidentes para los ideólogos del Estado, que le atacaron, como Nishitani mismo dice, por declarar que la nación debería abandonar su propia identidad.

La tarea espiritual, aunque individual, no es elegida en primer lugar por el individuo, sino que es dada por la historia que, consideraba Nishitani, amanece a una nueva época en la que el orden actual se desplomaría. Los imperios de la antigüedad organizados sobre el principio de conquista —una universalidad que no permitía una pluralidad de individuos— se habían desplomado para dar lugar al Estado moderno, que camufla su eurocentrismo

bajo la ficción de una pluralidad de naciones particulares que no permite una universalidad. Es justamente este mundo el que ha llegado a su fin:

> El hecho de que el mundo ya no tiene más un centro específico y, por consiguiente, una periferia definida, sino que tiene un número de centros geográficos numerosos, representa el más simple y no obstante el más universal ímpetu a un nuevo orden mundial… Es la expresión del movimiento más profundo en la historia universal, la apariencia de las últimas fundaciones de la necesidad mundial.

Por supuesto, el «centro específico» que ya es incapaz de organizar el mundo es Europa, y la pluralidad de centros que sí pueden organizarlo es «una comunidad de naciones individuales compuesta de una pluralidad de esferas autosuficientes y distintas, cada cual esforzándose por su propia unidad». Este orden, sin embargo, se mantiene no por una simple totalidad de todas las naciones del mundo, sino por bloques de naciones que forman una pluralidad de unidades. Sobre esta base, Nishitani justificó el empuje de Japón a convertirse en el centro de un nuevo orden del Oriente asiático, como una defensa necesaria contra los vestigios de la colonización eurocéntrica. Japón tiene un papel especial que desempeñar aquí, debido a sus evidentes «señales de superioridad» entre las otras naciones de Asia oriental, vistas en la fuerza suficiente de su cultura y espiritualidad como para perdurar el limbo caótico de vivir entre dos mundos, el que está desapareciendo y el que está naciendo.

El peligro de que esta «promoción del espíritu japonés en el mundo más grande» (Nishitani adopta las mismas palabras del eslogan siendo revendido por simpatizantes militares a mediados de los treinta) simplemente termine imponiendo lo que es específicamente japonés a otras naciones, pudo haberse evitado cultivando un nuevo «*ethos*» cuyo modelo encontró al final de la época Edo y a principios de la Meiji, donde la fe religiosa se ligó a una devoción religiosa hacia el emperador y hacia el patriotismo. Nishitani sostiene que ese *ethos* emerge de una fusión distintiva de la práctica y la comprensión, cultivada mucho tiempo en el Oriente, que envuelve la tradición en vez de dejarla de lado como hace el racionalismo científico del Occidente. Es «el orgullo de la cultura japonesa» y, a la vez, un estímulo para que otros países se enorgullezcan de sus propios logros culturales.

Esto implica que la religión tiene un papel que jugar en la política, y en el capítulo final del libro afirma claramente que «la concentración de toda la vida y de toda la cultura en la vida de la nación» es positiva para la nación y para la religión misma. Aunque limita su entusiasmo con una advertencia —la esencia de la religión pertenece el individuo, y difícilmente puede coincidir con la vida pública—, sin embargo, ya que la tarea fundamental de la religión es la superación del ego privado, «hay una relación saludable entre la religión

y la política en el punto que el regreso a lo ‘público’ tiene lugar a través de una obliteración de lo ‘privado’».

Nishitani da un paso más para sostener que la mitología tradicional tiene también un papel particular, a pesar de los prejuicios del racionalismo moderno, que la considera sencillamente una reliquia del pasado, y la retiene en el dominio del estudio académico. Al mismo tiempo, se muestra inquieto por los esfuerzos del sintoísmo indígena de Japón de hacer una transición «desde el mito hasta la historia», un peligro que, recordemos, Nishida también había mencionado. Esto pondría al Shintō al mismo nivel que la tendencia irracional hacia el totalitarismo político, o hacia una ética racial basada en el *Blut und Boden*. Nishitani ve en ambos una clase de mitología historificada, cuyo objetivo ha sido rebatir la racionalización de la moral que conduce a filosofías de una «moralidad de la naturaleza humana universal», y a la imposición de las teorías políticas liberales y de la democracia. En tanto que las instituciones religiosas producen doctrinas, llegan a ser objetos de erudición, pero al mismo tiempo crean una cierta brecha, imperceptible pero profunda, entre la religión y las demandas religiosas del pueblo ordinario, lo que debilita la doctrina. La religión necesita mediar su doctrina a través de una preocupación positiva con las éticas, pero siempre en una relación de negación-*en*-afirmación; la religión, por naturaleza, transciende tanto la ética como la doctrina y permanece, finalmente, como «la única fuerza que puede erradicar las más profundas raíces de nuestro yo egocéntrico».

Este libro concluye con una declaración: el cristianismo y el budismo comparten el ideal magnánimo de una subjetividad del no-yo.

> Si podemos volver a poseer y preservar este gran corazón en medio de las crecientes tribulaciones del presente, puede convertirse en el núcleo de una doctrina religiosa dirigida a nuestra época. En su sistema de educación la nación imparte la enseñanza y expone la moral. Estas cosas son necesarias para la vida de una nación, pero también confió en que la religión no vuelva simplemente la espalda a esa necesidad sino que proceda, desde su propio punto de vista, a complementarlas con su propia enseñanza sobre este gran corazón.

Durante la guerra, Nishitani tomó verdadera conciencia de las implicaciones sociales de su libro. Sabía que sus comentarios sobre el sintoísmo y la globalidad dentro de la nación estaban siendo investigados por los poderes instituidos, así como también por los que se oponían a esos poderes. Una policía especial vigilaba su casa; para el ejército, era un sospechoso; los marxistas estaban descontentos. Su interés en la filosofía mundial —un interés que a la larga le pareció obvio y fácil de defender intelectualmente— se había convertido en una cuestión social. La noción

misma de *cosmovisión* se hizo sospechosa de blasfemia contra la tierra de los dioses. La idea de que Japón formaba parte de un mundo más grande fue rechazada en el programa de educación militarista. Conscientes de que la gente joven leía sus libros, Nishitani y otros filósofos del círculo de Kioto publicaron sus ideas en revistas especializadas, y en 1943 y 1944 empezaron a evitar por completo las grandes editoriales.

52 LA NECESIDAD HISTÓRICA. En septiembre de 1939, Nishida, ya jubilado, recibió en Kamakura la visita del capitán Takagi Sōkichi, un oficial de la división de investigación de la secretaría del departamento de la marina. El motivo de la visita era pedir el apoyo de los académicos de la «escuela de Kioto» al intento de la marina de frenar las escapadas del ejército. Ante todo, quería evitarse un enfrentamiento directo con los Estados Unidos, que parecía cada vez más cercano, y del que sería imposible salir airoso. Tras reconocer la vacuidad de los eslóganes dominantes de «todo el mundo bajo un solo techo» y «la Esfera de Co-prosperidad de la Gran Asia Oriental», Takagi pidió consejo sobre qué ideales políticos e intelectuales podrían darles un sentido más rico a esos eslóganes, un sentido que los hiciera aceptables para los vecinos asiáticos de Japón, y que se beneficiara tanto de las tradiciones del Oriente como de la filosofía y la ciencia del Occidente. Como Nishida ya había cooperado, aunque no de todo corazón, en un intento anterior de la marina de establecer un grupo de discusiones intelectuales, Takagi estaba seguro de que el filósofo estaría dispuesto a colaborar de nuevo.

No andaba equivocado. Nishida le aconsejó hablar directamente con Kōyama Iwao, pero a la vez asegurarse la aprobación de Tanabe, quien indudablemente era la figura central entonces en Kioto. Takagi hizo justamente eso, y encontró a ambos entusiastas acerca del plan. Nishida expresó su acuerdo por carta, y la facultad en Kioto aprobó el nombramiento de Kōyama como agregado al departamento de la marina, y además dio su permiso a Nishitani, Kōsaka Masaaki y Suzuki Shigetaka (un historiador que también participaría en las discusiones sobre la superación de la modernidad) para cooperar en el proyecto; por supuesto, ninguna de estas decisiones fueron hechas públicas para no atraer la atención del ejército.

El proyecto era de hecho parte de un plan más grande de Takagi que pretendía establecer un «panel de intelectuales» en quienes la marina podría confiar en su lucha contra de los desmanes del ejército. Mientras organizaba

el plan, los participantes de Kioto se reunieron para discutir la forma y foco de su contribución. Las visitas a Kamakura para consultar el asunto con Nishida eran frecuentes. Más de dos años hicieron falta para dejarlo todo listo: una serie de mesas redondas conocidas como las discusiones del *Chūōkōron,* por el nombre de la revista en que serían publicadas. Las primeras se celebraron en noviembre de 1941, menos de dos semanas antes de la declaración de guerra en la Gran Asia Oriental. Las siguientes discusiones se celebrarían en marzo y noviembre de 1942.

La primera edición de 15 000 copias, publicadas bajo el título de *Un punto de vista histórico-mundial y Japón,* se vendieron inmediatamente y hubo de ser reimpreso. La prensa lo aclamó como una discusión de actitud abierta y llamó la atención entre muchos jóvenes intelectuales. Al ejército no le hizo mucha gracia esta recepción y se lanzó en improperios contra «sus especulaciones desde la torre de marfil, que corren el riesgo de reducir el Imperio a simplemente una categoría más de la historia universal». Presionaron también al gobierno para que censurara las siguientes reimpresiones y para que detuviera las intervenciones de la «escuela de Kioto» en la causa de la guerra.

Una vez acabada la guerra, lo que habían sido una recepción entusiasta se truncó en reprobación general. Las discusiones *Chūōkōron* fueron condenadas por haber formado supuestamente parte de la campaña general de propaganda fascista. Incluso muchas de las personas que antes habían leído cuidadosamente entre líneas las críticas veladas al ejército y que, privadamente, se había regocijado de la reacción de los ultranacionalistas, se satisfacían ahora condenando la superficie del texto —un modo de crítica que, de hecho, fue más bien común entre los que se subieron al tren para condenar a cualquier persona o a cualquier acción que, pretendidamente, hubiera colaborado a llevar al país al desastre. Diez años después de la guerra, por ejemplo, nos encontramos con historiadores que lanzan afirmaciones disparatadas, como que los jóvenes estudiosos de las discusiones *Chūōkōron* habían labrado «una filosofía imperialista» que había «racionalizado el ultranacionalismo con ideas tomadas de la filosofía de Nishida y Tanabe, guiando a los japoneses a la guerra».

Valoraciones más calmadas de las discusiones tienden a enfocar la atención en una cierta *naïveté* compartida tanto por los participantes como por la mayoría de sus críticos fanáticos en la posguerra, respecto a la contribución que los intelectuales de Kioto de hecho hicieron: intentos por derramar la historia de un país en plena guerra en el molde de una filosofía ya formulada

de la nada absoluta terminan dando su aprobación no de forma deliberada sino, como máximo, por «tropezar en ella», y que, en todo caso apenas puede pensarse que han respondido a las cuestiones concretas». Como pregunta Takeuchi Yoshimi, «al fin y al cabo, ¿qué tipo de lógica haría falta para que el pensamiento actúe efectivamente en la realidad? Nadie pudo descubrir tal lógica durante la guerra, y nadie ha podido descubrirla desde entonces». No obstante, por muy importante que sean el contexto de los comentarios y la circulación de su vocabulario para rendir el texto inteligible, hay momentos en que el texto se dirige tan franca y fuertemente a la sensibilidad moral que no es fácil pasar de largo. Más adelante, indicaré pasajes problemáticos para que no se piense que la crítica contra Nishitani fue sólo un invento.

En la contribución de Nishitani, se observa menos una novedad de ideas que el intento por argüir que sus ideas previas son aplicables a la nueva situación. Pero el salto de una filosofía política teórica a una política práctica no es de ninguna manera fácil, por lo menos no tan fácil como Nishitani pretendía. Su estrategia, compartida por los demás, era ofrecer y elaborar una alternativa a la historia centrada en Japón e impuesta al pueblo —«como a ranas en un pozo», dijo Nishitani— por la política ultranacionalista del gobierno. Al tomar un punto de visto más elevado, el de la historia universal, se pretendía que los acontecimientos fueran analizados desde un contexto más realista. Éste fue el punto focal sobre el que giró la primera discusión. En la segunda y tercera, el mismo punto de vista se aplicó a las justificaciones morales de la Esfera de Co-prosperidad de la Gran Asia Oriental y luego a la idea de la guerra exhaustiva.

Para los que tengan aún alguna duda sobre la tendencia nacionalista de la filosofía política de Nishitani, nada mejor que leer sus comentarios después del estallido de la guerra del Pacífico, y descubrir su cambio de tono. Por ejemplo, el prólogo al volumen publicado, firmado por los cuatro participantes —Kōsaka, Nishitani, Kōyama y Suzuki— que exaspera cualquier intento por excusarlos:

> La quintaesencia de nuestro estimado cuerpo político nacional estaba cada vez más exaltada frente al apuro, mientras que afrontó las dificultades con honor y el digno rostro del ejército imperial en tierra y en mar conmovió los corazones y las mentes del mundo… Quedábamos profundamente impresionados por la gran generosidad del imperio, y privadamente consolados al pensar que nuestras discusiones iban tanto de acuerdo con lo previsto como fueron… En el fondo, había algo en lo que estábamos plena y mutuamente de acuerdo: el punto de vista histórico-mundial de Japón.

No hay nada en esta consideración fuera de lo normal, si la interpretamos como el sentimiento patriótico de un pueblo en guerra. Pero ya que la

problemática central de las discusiones era, precisamente, las ideas que sostenían esos sentimientos populares, y ya que el objetivo era estudiarlas en una manera crítica y rigurosa, es difícil justificar esta caída en el mismo sentimentalismo y la misma retórica, a no ser que pueda demostrarse que se estaban burlando, o algo así —algo que nadie se atreve a defender. Uno tiene que asumir, pues, que los sentimientos que animan el prólogo representan una parte, aunque no bien reflexionada, de sus pensamientos.

Esta suposición es confirmada por las discusiones mismas. Es verdad que los conferenciantes quisieron distanciarse de la ideología oficial, tanto al evitar mencionar cosas como la mitología del Shintō en la fundación sagrada de Japón, como al ensanchar el escenario de la historia, para ver a Japón únicamente como uno más de los muchos actores que intervienen en ella. Sin embargo, nunca pusieron en duda la validez y la justicia de la guerra, ni la vieron como una deshonra, sino que intentaron ubicar sus nobles intenciones en un escenario filosófico más digno.

Para lograr este objetivo, argumentaron que Japón se había convertido en «una raza histórica-mundial, no por propia elección sino por pura necesidad histórica. La cuestión era entonces si asumiría su papel conscientemente, o si se dejaría llevar ciegamente por el destino. Si acepta el desafío, habrá que combinar un sentido de la historia lo suficientemente amplio como para reconocer la emergencia de estas necesidades —«una comprensión más intensa de la gran obra que tiene lugar en la corriente de la historia»— con una conciencia subjetiva lo suficientemente práctica y constructiva como para instaurar el nuevo orden mundial que se estaba exigiendo.

Respecto a este último punto, se advierte la progresión del argumento en las siguientes intervenciones de Nishitani:

> Visto en términos de una relación yo-tú, la posición de Europa frente al problema de Asia ha sido la de un «yo» exclusivo. Por esto, la conciencia europea se encuentra ahora en crisis, mientras Japón simplemente va buscando un nuevo orden mundial.
>
> La idea de que sólo la raza aria es *kulturschaffend*, mientras que los japoneses están a un nivel más bajo de una raza *kulturtragend*, da una buena indicación del sentimiento de superioridad… de los europeos en general…
>
> Para Europa, además de la historia alemana y la historia británica está también la historia europea —una historia mundial— que comienza con Egipto y Grecia… ¿No será lo más importante cultivar el mismo tipo de visión histórica para una historia del Oriente asiático que comprenda Japón, los estados coreanos, China y los demás como un único mundo?

Así tomados, fuera de contexto, parece que estos comentarios armonizan bastante bien con la ideología oficial del gobierno. Pero son las salvedades no mencionadas —en concreto, las exhortaciones pertinentes a que Japón actúe

con las demandas de la historia universal teniendo prioridad sobre sus intereses propios— las que levantaron las iras de los conservadores y del ejército cuando el libro fue publicado. Podemos simbolizar esta ira en el discurso de un miembro de la más alta graduación del ejército, que reclamó que los filósofos de la escuela Kioto fueran acorralados, junto con los coreanos y los prisioneros de guerra americanos y británicos, y pasados a bayoneta. Por difícil que sea imaginar cómo los comentarios que se citarán en la siguiente sección pudieron ser calificados como contrarios a la causa de la guerra, no tenemos otra opción que aceptar el hecho de que, precisamente, es así como fueron percibidos por quienes detentaban el poder.

53 LA ENERGÍA MORAL Y LA GUERRA EXHAUSTIVA. Nishitani sostiene la opinión, en la segunda de la discusiones *Chūōkōron*, que lograr una unidad en Asia como la que Europa había conseguido en los países occidentales exigiría una *moralische Energie* (usa la expresión alemana) basada en una idea del nacionalismo y en una conciencia de la raza lo suficiente fuerte como para plantar cara a la democracia; de todo el mundo asiático, continúa, sólo Japón tiene la fuerza necesaria para imponerse la tarea. Nishitani no tardó en introducir el tema en los debates, pero es en la segunda discusión, con la guerra ya en primer plano, cuando intenta desarrollarlo y aplicarlo concretamente.

La evocación de la energía moral es para Nishitani el cometido de la religión o, más correctamente, es la que le añade una dimensión de la que carecía en su primer enfoque en la interioridad y lo trascendente (aunque, hay que decir, algo que no extrañaría en sus escritos posteriores):

> Tradicionalmente, un punto de vista religioso quiere decir que el pasado puede ser resucitado en cualquier momento. Pero lo que es necesario en el presente es un punto de vista de la religión que abrace las ideas modernas de progreso —un idealismo pragmático que, sin embargo, resistirá ser convertido en una religión idealista.

La religión, como la ética, permanece abstracta si no está ligada al conocimiento histórico —no a los hechos de la historia, sino a la filosofía de la historia que es el fundamento de esos hechos. Desde que el efecto de esta ética práctica se extiende más allá de Japón, no basta con fijarse únicamente en la tradición local. He aquí la tarea a la que el liderazgo de Japón debe despertarse: transmitir su energía moral al mundo asiático, a fin de que los

demás a su vez puedan recobrar una fuerza semejante en su propia tradición. Es particularmente necesario que China, cuyos recursos espirituales han sido agotados, ceda el paso a Japón y le ayude a cumplir su vocación histórica:

> El asunto más básico es la «conciencia de China» que tienen los chinos de haber sido siempre el centro de Asia oriental, de que han educado a Japón por la gracia de la cultura china… Lo principal es hacerles reconocer, de una manera u otra, que ahora es Japón el líder en la construcción de la Gran Asia Oriental, y que *debe ser* el líder a causa de la necesidad histórica… Sólo entonces será posible pensar en demostrar la energía moral en Asia oriental en general.

Este llamamiento a la sumisión de China a la voluntad de Japón viene acompañado, al menos en las intervenciones de Nishitani, por un cierto resentimiento por lo que considera un «desprecio» del resto del mundo hacia Japón, que siempre ha sido visto como un segundón frente la gran civilización de China. Antiguamente, sin duda, la cultura china fortaleció a Japón, pero hoy en día es más bien la ciencia y la tecnología de Europa las que lo sustentan. Siguiendo este hilo, Nishitani hace una serie de comentarios que son los más bochornosos de todas las discusiones, y me atrevería a decir, de toda su vida pública. Cito los pasajes largamente, los dos primeros son de la segunda discusión, el tercero es de la última:

> Me acuerdo de algo que sucedió en el barco hacia Europa. Un filipino de Shanghai me dijo que tenía envidia de Japón, y que los filipinos deberían tomar más de la cultura japonesa si quieren que su país llegue a ser como Japón. Recuerdo haber pensado en aquel momento, para mí solo, que las cosas no son tan simples. El espíritu de Japón ha sido afinado a través de un largo proceso histórico. Antes de la llegada de la cultura europea, Japón poseía una alta cultura propia sumamente espiritual animada por un gran dinamismo vital. Ya que en las filipinas carecen de esto, aunque acogieran la misma cultura europea, el efecto sería sumamente diferente.
>
> …
>
> La población de Japón es demasiado pequeña para la construcción de la esfera de la Gran Asia Oriental… ¿No será posible convertir las razas de la región con cualidades superiores en una clase de medio-japonés? La raza china o el pueblo de Tailandia, con su propia historia y cultura, tienen un sentido de hermandad que inhibe tal transformación. Por otro lado, están los filipinos, que no tienen una cultura propia pero tienen que complacerse con la cultura de América; éstos son quizá los más difíciles de manejar. Por contraste, razas que no tienen una cultura histórica propia, pero que poseen cualidades superiores, como los malayos… Bueno, estoy pensando que no será imposible acoger tales razas, incluso los moros filipinos (aquí hablo de oídas, pero se dice que son buenos también), razas de alta calidad, y criarlos desde su juventud para convertirlos en medio-japoneses… Esto sería una manera de compensar el número pequeño de japoneses, y al mismo tiempo despertaría en ellos una autoconciencia racial como también una energía moral. Estuve pensando en esto como un posible plan.
>
> …
>
> En el caso de Corea…, la idea general de una «raza coreana» ha sido demasiado rígida e inflexible como para que siga siendo útil… Ahora que Corea ha sido supeditada al alistamiento militar, y que lo que se había llamado la «raza coreana» ha entrado en Japón en una forma completamente subjetiva —es decir, se han hecho subjetivamente japoneses— la pequeña idea de «la raza» que hasta ahora ha sido pensada de forma tan fija, ahora parece haberse fundido en una

> noción más grande. En algún sentido, puede decirse que la raza Yamato y la raza coreana se han reunido en una.

Por mucho que uno se esfuerce, dudo que se encuentre la manera de justificar estos comentarios, y mucho menos de integrarlos en la filosofía política de Nishitani. Son prejuicios no reflexionados, puros y simples, no menos banales que si hubieran salido de la boca de uno de los ultranacionalistas cuyas ideas tenían que ser repudiados por las discusiones. No es su profundidad, ni seguramente su base empírica, lo que les da su peso, sino el contexto en que fueron dichas, lo que hace tanto más difícil suspender el juicio a la luz de las circunstancias.

La discusión final, que tuvo lugar ocho meses después de la segunda, fue más atrevida que las otras, ya que abordó la pregunta del significado de la guerra. Nishitani se distingue por su apoyo a la causa de la guerra, tanto por principio filosófico como en el hecho. Como se encuentra generalmente con personas implicadas en la guerra, se afirma que la suya es una «guerra diferente de todas las guerras previas». Incluso si la analizamos sólo desde un punto de vista militar, dice, representa una evolución desde la «guerra total», que está enfocada al personal y al equipo militar, hacia una «guerra exhaustiva» que moviliza la economía entera, la estructura social, y la espiritualidad de todo un país en una ideología estatal comprensiva.

Nishitani argumenta que para Japón la esfera de co-prosperidad es cuestión de vida o muerte y que la guerra es, en efecto, una guerra sobre el fin de la modernidad en Asia o la continuación de la influencia colonialista occidental. En pocas palabras, condensa su opinión acerca de la misión de Japón en Asia, su identidad como agente histórico en el mundo, el fin de la modernidad, y el compromiso de la nación entera como una sola unidad en la guerra exhaustiva:

> No sólo se trata de la vida o la muerte de nuestro país, sino de la vida o la muerte de la esfera de co-prosperidad, es decir, de un nuevo orden mundial. La vida y la muerte de nuestra nación están en juego con ella… En la guerra actual, la conciencia del pueblo se ha desarrollado en lo que puede llamarse la conciencia de un pueblo histórico-mundial, el despertar subjetivo de un pueblo cuyo propósito es decidir el orden del mundo en su totalidad… Externamente, la meta es la reforma del orden mundial… Internamente, lo que hace falta es una reforma intensa en la conciencia de cada miembro del país.

Aquí tenemos no una conclusión de las discusiones, sino una reiteración de su punto de partida, la suposición que comparte con el gobierno militar y que no fue problematizada en ningún momento. Lo problemático fue más bien situar este tipo de guerra en una filosofía de la historia.

Las intervenciones de Nishitani a este respecto son considerables. Básicamente hace cinco proposiciones, que resumiré utilizando lo menos posible sus propias palabras, ya que las citas que acabamos de incluir deben bastar para mostrar la manera en que se expresaba.

Primero: la conciencia nacional o racial que se manifiesta en una guerra entre razas cae en un apoyo al imperialismo o al colonialismo, si no incluye la conciencia de la identidad del nuevo mundo que está tomando forma a través de la guerra, un mundo que abarca también las naciones enemigas. Esto no significa simplemente aceptar la autocomprensión de las otras naciones tal y como han sido, sino guiarlas hacia una nueva autoconciencia. Para hacer esto, es necesario un alto nivel de conciencia de la propia subjetividad, tanto en la dimensión ética como en la espiritual. Esta conciencia es la «esencia primaria» de un pueblo, que debe servir a las fuerzas políticas y económicas del país como su propia fundación espiritual y, a la vez, guiar el nuevo mundo que está en formación: para lograrlo, es imprescindible recurrir a la razón. Si no, no hay modo de contrarrestar los efectos de la «propaganda incesante» de Inglaterra y los Estados Unidos en los vecinos asiáticos de Japón, y mucho menos de que reconozcan de verdad lo que está ocurriendo.

Segundo: el liderazgo político tiene que proveer una estructura total más clara con reglas más comprensivas —«una red en la que todos los huecos han sido rellenados»— para que la libertad y la autonomía de los ciudadanos individuales sean capaces de negar al mero individualismo que hallamos en el Occidente, particularmente en la hipocresía angloamericana que ofrece independencia a los países asiáticos «bajo la capa de la democracia, a fin de que puedan continuar explotándolos». Para hacerlo, el liderazgo debe actuar como una sola unidad y evitar todo cisma interno. Sólo con tal estructuración unificada de la nación, parecido al «espíritu objetivo hegeliano» o al «cuerpo funcionando como una unidad orgánica», podrá manifestarse el verdadero «poder creativo» de la guerra exhaustiva.

Tercero: la guerra ofrece una oportunidad perfecta para la «purificación del espíritu» a condición de que sus aspectos negativos se inviertan para crear un nuevo punto de vista en la vida que transcienda los tiempos de guerra y los tiempos de paz. Nishitani recomienda aquí algo así como una revitalización de la ética samurai de la unidad de «armas y letras» que «desarraigue las ideas anglosajonas de la democracia y el progreso humano» sin caer por eso en un mero totalitarismo egocéntrico.

Cuarto: en lo que quizá puede considerarse el único añadido a su filosofía política, Nishitani sugiere que la nación democrática encarna el espíritu

subjetivo hegeliano, mientras que el Estado totalitario equivale al espíritu objetivo. Japón no acaba de encajar en ninguno de los dos, sino que más bien es un «espíritu objetivo como la expresión de un espíritu absoluto». Este espíritu absoluto, declara, presente en Japón desde épocas remotas, se expresa ahora en el llamamiento, que proviene de la historia misma, hacia la construcción de un nuevo orden mundial. Esto es lo que hace que la posición de Japón «se eleve por encima de las otras naciones».

Finalmente, cerca ya del fin de las discusiones, Nishitani añade un comentario un poco recogiendo el estilo de la «guerra justa». Empezando por el dicho de Nietzsche de que no es una buena causa lo que hace santa una guerra, sino una buena guerra lo que hace santa una causa, tergiversa el comentario sarcástico para darle un significado literal: usualmente, se piensa que es la Esfera de la Co-prosperidad de la Gran Asia Oriental lo que hace santa esta guerra, pero es la calidad del espíritu con que la guerra es emprendida, «la bondad que brilla en quienes cargan con su causa activamente y la encarnan en su persona» lo que hace la causa verdaderamente buena. Las discusiones acaban con esta nota, con la reclamación de Nishitani de que «la guerra en los mares de Hawai‘i ha reanimado este espíritu. Lo podemos llamar una guerra exhaustiva, pero es también un esfuerzo exhaustivo por animar ese espíritu en cada rincón de la nación».

54 LA SUPERACIÓN DE LA MODERNIDAD. En 1942, una de las principales revistas intelectuales de Japón, *El mundo literario*, organizó un simposio para abordar el *impasse* en la recepción de Japón de la civilización occidental, advirtiendo a los participantes que debían evitar toda declaración política. Publicado al año siguiente como *La superación de la modernidad*, con una primera edición de 6000 ejemplares, el libro fue olvidado en los años de posguerra y visto como otra expresión más de la ideología fascista que había llevado al país al desastre. Pero como las cuestiones que se debatieron tenían claramente más relevancia que las explotadas por los ideólogos del Estado, el libro cobró nuevo interés y acabó reimprimiéndose y se reexaminó en la medida en que reflejaba ciertas opiniones generales en la escuela de Kioto.

Nishitani, que se había involucrado ya en las discusiones de la *Chūōkōron*, fue uno de los diez, entre los trece participantes, que presentó una

comunicación inaugural. Por alguna razón, la comunicación no se incluyó en sus *Obras*, ni se nombra en la lista de sus escritos en el último tomo de éstas. El estudioso confuciano Minamoto Ryōen, editor de un diccionario de filosofía en el que había colaborado Nishitani tras la purga en la Universidad de Kioto, así como también de otros de sus escritos, y quien transcribió las conferencias que se publicaron eventualmente en *La religión y la nada*, concluye su inspección del simposio con simpatía, pero firmemente:

> No cabe duda de que Nishitani fue nacionalista y de que respaldó la guerra. Sin embargo, no podemos quitar del cuadro el hecho que fue universalista… Al mismo tiempo que defendía la causa de una «ética nacional» en su comunicación del simposio, Nishitani reconoció el escollo de un egoísmo nacional y apostaba también por una «ética mundial».

No intentaré detallar aquí lo que los críticos de Nishitani han dicho al respecto. El tratamiento extensivo de las críticas a las que fue sometido Tanabe en el capítulo anterior tendrá que bastar como idea general de cómo la filosofía política de Nishitani fue también recibida. Más importante es ver, como ya hemos comenzado a hacer, la diferencia que su punto de vista explícitamente religioso hizo para con las opiniones que provocaron el juicio de Minamoto y otros.

Como declara en su comunicación inaugural, Nishitani entendió que la modernidad es el resultado de un desarrollo histórico que empezó con la ruptura de la Edad Media, pasó a través de la Reforma protestante y el Renacimiento, y termina con el surgimiento de la ciencia moderna. La relación entre el yo individual, Dios y el mundo, que una vez había proporcionado una base espiritual a la cultura, se había desplomado, dejando en su lugar un estado de conflicto permanente entre la religión, la ciencia y la cultura.

Éstas son todas ideas que ya habían aparecido en *La subjetividad elemental* y en *Visión del mundo* y, ciertamente, uno presupone que el hecho de que fueran conocidas influyó decisivamente a la hora de invitar a Nishitani al simposio. Aquí aborda estas ideas para contrastar dos visiones del mundo. Por un lado, está el liberalismo, que ve como una postura consistente que basa en los derechos individuales los límites a la imposición de un orden mundial; por otro lado, está la confrontación del individuo con el mundo —y por lo tanto, también de la unidad que esos tienen en el liberalismo— que se encuentra en el socialismo, el comunismo y en las formas extremas de nacionalismo. En lugar de estos, Nishitani recomienda una nueva cosmovisión y una nueva visión de la persona humana. Para él, el asunto era más importante que los problemas a los que se enfrentaba Japón en su propia

realidad histórica; en cierto modo, puede decirse que eran «cuestiones que compartimos con toda la humanidad». Sin embargo, la nueva cosmovisión confiere un rol especial a Japón, basado en el rechazo a la cosmovisión del liberalismo.

Partiendo del punto al que había llegado al final de *Visión del mundo*, habla de la necesidad de construir una nueva ética fundamentada en un punto de vista religioso de la nada absoluta, y desde allí estimular una «energía moral» entre los ciudadanos que sustente una visión de nación-*en*-mundo y de mundo-*en*-nación dentro de la tarea que se le ha revelado a Japón:

> Es una energía moral de la nación en la que cada individuo en su propia ocupación anula lo privado y lo ofrece a lo público… En la actualidad, la vida nacional de nuestro país se está derramando por la historia universal, como si bombeara la sangre en una vena. Y al mismo tiempo, la fuente de nuestra vida nacional, los ideales que infunden su historia, pueden convertirse en ideales principales dentro de la realidad de la historia universal. Si el individuo puede encontrar su fundamento en una nada subjetiva…, entonces, desde el fondo del mundo histórico puede despertarse a la apertura de un mundo originalmente religioso, un mundo que puede llamarse transhistórico.

A pesar de las connotaciones que pueda tener en tiempo de guerra un concepto como el de «energía moral», si comparamos con las discusiones de *Chūōkōron* su retórica es aquí bastante mansa.

Ni en su comunicación ni en sus comentarios da Nishitani ninguna indicación de haber indagado más en los temas históricos que trata, lo que llevó a un destacado crítico marxista a acusarle de estar «completamente absorto en sermones abstractos que pretenden ofrecer una comprensión filosófica de lo que hay que superar». De haber una contribución original de Nishitani en el simposio, ésta sería que argumenta que la justificación de la relación entre el individuo y el Estado debe encontrarse en cómo contribuyen a hacer el mundo más amplio.

Concluye su comunicación con palabras que a nosotros sólo pueden parecernos una combinación bastante torpe de una declaración budista clásica de altruismo moral con una paráfrasis sutil de uno de los principales eslóganes de los ultranacionalistas:

> Japón hoy demuestra un punto de vista profundamente arraigado en la autoexistencia de la nación que sólo podemos llamar una autonegación del «beneficiar a sí mismo por beneficiar al otro», a través del cual el ideal fundador de unir a «todo el mundo bajo un sólo techo» puede convertirse en un ideal para la historia y para el mundo. De este modo, Japón puede tomar un punto de vista autoafirmativo que puede reclamar para sí la autoridad de nación líder.

Una lectura cuidadosa de sus comentarios escritos y hablados muestra que Nishitani no sugiere que los valores sociales japoneses tradicionales, y mucho

menos la forma que adquirieron bajo el sistema imperial de la época Meiji, puedan contribuir *tal como son*. Más bien, necesitan ser reacomodados en el escenario mundial, donde deberán pasar la prueba del fuego. Hay que superar esta prueba enérgicamente porque, parece insinuar, de otra manera lo que haya de valor mundial dentro de la cultura japonesa tendrá que someterse a alguna que otra definición corriente de cómo una nación debe formarse. Insistió en que esta energía moral necesita basarse en una comprensión de lo que, consideró, es el impulso religioso básico del ser humano: sobrepasar la humanidad con rumbo a un absoluto.

A Nishitani le enojó profundamente el que su nacionalismo fuera criticado por los ideólogos imperialistas. No es que pensase que tenía mucho en común con ellos, era más bien que su manera de criticarle estaba más cerca de la propaganda que del debate razonable. En un *in memoriam* que escribió tras la muerte de Tosaka Jun en la cárcel, recuerda que en 1944 estuvo tentado a entrar en polémicas con los derechistas para defenderse, pero que Tosaka le disuadió:

> La última vez que le encontré fue poco antes de su encarcelamiento… Fue también después de que yo hubiera sido atacado por los derechistas que se escudaba tras el ejército. Aun así, periodistas de las mismas revistas que me atacaban, venían a invitarme a tomar parte en los debates que patrocinaban. Su bajeza fue transparente y rehusé acomodarme a sus planes, pero en cierta forma me sacaron de quicio y hasta pensé en ir con ellos y hablar con franqueza. Cuando le conté todo esto a Tosaka, me paró en seco, me aconsejó que abandonara esta tontería, y que era mejor no tener nada que ver con aquella jauría de perros locos.

Después de la guerra, Nishitani se quejó de que los intelectuales japoneses habían amputado de la historia el simposio sobre la superación de la modernidad, en un intento por esconder las heridas de la memoria —*Kritiker ohne Not* los llama, tomando prestada una frase de Nietzsche. Más bien, insistió, «debemos confrontar el pasado y apropiárnoslo como nuestro pasado». Hizo justamente esto en un número de ensayos que fueron publicados entre 1946 y 1949, durante los primeros años de su expulsión de la universidad, y luego lo dejó. Uno ha de suponer que su aportamiento fuera de la arena política no representa menos una pérdida de interés que un reconocimiento de que, finalmente, su mejor contribución se haría renunciando a su animosidad sobre la angustia que había sufrido y hacia el régimen que había sido la causa de todo y reorientando su pensamiento en una dirección más en conformidad con sus propios deseos y sus propias facultades.

55 LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LO POLÍTICO. Nishitani estuvo tanteando la posibilidad de refundir su filosofía política anterior, rescatando lo que le parecía de sus ideas, pero finalmente abandonó. En un ensayo de 1946 sobre «La cultura popular y el humanismo», por ejemplo, mantiene la dialéctica entre el sujeto y el substrato, pero el substrato es ahora definido como un «principio de vida» que, por un lado, limita los intentos del sujeto de definirse a sí mismo y, por otro, trae «una libertad encarnando una posibilidad infinita» al llegar a la conciencia del sujeto. De modo parecido, por un momento la «energía moral» en la que había visto el requisito de la guerra exhaustiva resurge como una «energía espiritual» innata que ha animado a los japoneses a aceptar influencias culturales de todas partes sin prejuicios, y a la vez sin ser colonizados. En fin, este uso del término también acabará por desaparecer.

Cuando digo que Nishitani abandonó sus ideas políticas, no quiero decir que al final llegara a la decisión de regresar a 1940, al punto antes de entrar en la filosofía política, como si pudiera uno olvidarse de la desventura de los años de guerra y retirarse a espacios indudablemente más seguros: las nubes de la filosofía. Si hubiera sido así, se esperaría que rehuyera hacer nuevos comentarios sobre el papel de Japón en el mundo, quizás con algún u otro desliz verbal que traspasaría ocasionalmente el escudo. Lo que encontramos no es ni mucho menos esto. Los estrechos horizontes del papel de Japón en la historia se ensanchan y son deliberadamente despojados de toda aspiración política. Japón ya no tiene nada más que ver con la mejora de la situación socio-económica en Asia, ahora ha de rescatar el corazón de la religión de la lenta erosión que la falta de atención y la fosilización de la tradición están causando sobre ella. El problema de Japón llega gradualmente a revelarse como problema mundial, por lo que la respuesta de Japón no es específica de Japón, ni su contribución es la avanzadilla de una supuesta posición de superioridad; sencillamente, es una perspectiva más sobre una preocupación común. Es como si el ideal filosófico que Nishitani había heredado de Nishida en abstracto se lo hubiera apropiado *a través de* la experiencia de su abuso, y no *a pesar de* ella.

Un simposio celebrado en 1958 y publicado bajo el título de *La historia intelectual de la posguerra de Japón*, nos da un indicio de esta lucha por la apropiación. En su curso, Nishitani lamenta no haber sabido quitarles de la cabeza a sus alumnos que se alistaran en el ejército y que, más tarde,

sintiendo cada vez a la noticia de que alguno de ellos le alcanzó la muerte, como si un pedazo de sí mismo hubiera muerto. Dice Nishitani:

> Mi postura fue, pues, la de cooperar en la guerra. Por supuesto, no sentí una aprobación por la guerra desde el principio, pero sí consideré la cooperación como cuestión de karma. Una vez que la guerra avanzaba, sin embargo, me sobrevivía un sin sentido por todas esas muertes… Y no obstante —realmente no sé cómo expresarme— un sentido intenso del «karma» lo impregnaba todo: si era sin sentido para los derrotados, era también sin sentido para los vencedores. Fue un sentimiento, si puedo decirlo, de «este mundo». Al mismo tiempo, más allá del mundo del karma, o quizá detrás de eso, la presencia de los que habían muerto echó una sombra sobre mi existencia.

Esta manera de pensar en la guerra, como un hecho religioso para todos los involucrados de una u otra manera, con independencia de quién llevaba la razón o quién estaba equivocado, recorre todos sus comentarios en el simposio y, aunque otros participantes se muestren de acuerdo de vez en cuando, es Nishitani quien lleva esta dimensión religiosa al debate. Habla de la costumbre antigua de celebrar ritos budistas para las almas de los caídos en guerra, fueran amigos o enemigos, como algo basado en una conciencia profunda de que, del mismo modo que el mal fundamental de la condición humana no discrimina entre personas, así también nuestra confrontación con ella no debería discriminar.

En esta misma onda, nota que la expropiación de las categorías del bien y del mal por los vencedores después de la guerra es no menos ciega que la que funcionaba en ambos lados durante la guerra. En particular, los «valores universales» apelados en nombre de «Dios» y «la civilización» en el tribunal de crímenes de guerra en Tokio fueron no menos una imposición «impía e incivilizada» en tiempo de paz como eran en tiempo de guerra. Esta imposición se agravaba por el hecho de que el Occidente cristiano asume que su propia forma de apropiarse la «culpabilidad» es un patrón religioso universal, lo que se demuestra falso por la preferencia budista por «los dolores de la transitoriedad».

La apelación a la dimensión religiosa es únicamente una de las cuñas que Nishitani utiliza en los debates para liberar la idea de Japón —y más inmediatamente, a quienes entre los participantes preocupados con lo que es «distintivo» de Japón— de su localismo, y abrirla a una «perspectiva mundial». En un pasaje, se queja de la incomodidad que los japoneses sienten al ver que diferentes aspectos de su arte o de su religión tradicionales son adoptados por Occidente:

> Que la cultura tradicional de Japón, a pesar de su cualidad distintiva —o más bien, a causa de ella— haya podido poseer una cualidad mundial todavía no ha llegado a la conciencia de los japoneses,

> pero el extranjero nos lo está enseñando. Nuestra apertura llega de fuera de Japón… La perspectiva global siempre parece escabullirse cuando se trata de la autocrítica de los japoneses… Habiendo perdido nuestra subjetividad, la idea que la verdadera distintividad pueda ser verdaderamente universal y global no se nos ocurre, y seguimos pensando el «mundo» como si señalara una universalidad abstracta e indistinta.

Es en este contexto que hemos de entender sus comentarios sobre la necesidad de preservar la conciencia de que Japón es un «país», y hasta un país con emperador, aunque abandone toda discusión sobre el modelo político particular de la «nación» y del «sistema imperial». Es también el contexto en que modifica sus críticas a la democracia impuesta desde fuera, inaceptable «en principio», para reconocer que necesita ser cultivada en Japón, bajo sus propias condiciones religiosas, éticas y culturales, ya que no comparte la historia en la que pudieron germinar sus principios.

En escritos posteriores, sus referencias a Japón, a su espíritu antiguo y a su papel en el mundo carecen completamente del tinte racial y nacionalista anterior. Descartar sumariamente toda la filosofía de Nishitani por culpa de unas declaraciones realizadas durante la guerra, sin considerar cómo pasó a través de esas opiniones, me parece un prejuicio mucho más reprobable que los prejuicios del mismo Nishitani. Pondré ahora un par de ejemplos de opiniones que defendió tras esa conversión del punto de vista, para poder zanjar la cuestión por el momento.

En 1971, Nishitani escribió un artículo breve que evocaba sus estudios en Europa y habla explícitamente de cuando por primera vez tomó conciencia de la conexión que rige entre uno mismo y la tierra natal. No se refiere aquí a ninguna entidad política o étnica, sino simplemente al hecho de que la existencia corporal está condicionada por el ambiente natural, lo que incluye por ejemplo la comida con la que uno ha sido criado y que esto a su vez proporciona un vínculo físico con los antepasados, por medio de cuya sangre el ambiente ha transmitido sus rasgos específicos. Cuidadosamente expresado para evitar cualquier sugerencia de una conexión con la ideología del *Blut und Boden* a la que había consentido antes, trata de apropiarse de lo que queda de verdadero en ese mito que fue utilizado con efectos tan desastrosos. Al comer su primer tazón de arroz después de una dieta estable de comida occidental, se sintió abrumado por un «sabor absoluto» que traspasó la mera cualidad del «delicioso»:

> Esta experiencia me hizo pensar en el significado de la noción de «tierra natal», que es fundamentalmente aquella que relaciona inseparablemente la tierra y el ser humano, en particular, el ser humano como cuerpo… El eslabón vital que desde tiempos inmemoriales ha vinculado el arroz,

> la tierra y esas personas innumerables que son mis antepasados forma el fondo de mi vida y están realmente contenidos en ella.

Como se advertirá, en ningún momento insinúa que esta experiencia sea característicamente japonesa, algo que probablemente hubiera postulado Nishitani en sus discusiones durante la guerra.

El segundo ejemplo, de 1967, nos servirá además para ver la manera en que salva la idea del papel especial que tiene asignado Japón en el mundo. Sólo el más mentecato crítico calificaría sus palabras en el mismo género de declaraciones que las de antaño:

> Nosotros los japoneses hemos heredado dos culturas completamente diferentes… Es un gran privilegio de que los occidentales no participan, … pero al mismo tiempo impone una grave responsabilidad sobre nuestros hombros: sentar las bases de pensamiento para un mundo en formación, para un nuevo mundo aunado más allá de las diferencias de Oriente y Occidente.

El pasaje que va de su filosofía política al pensamiento maduro, que será el que dejará la huella de Nishitani en la historia de la filosofía, fue forjado a través de sus luchas con el pensamiento nihilista, que salieron a la superficie con fuerza redoblada en los años posteriores a la guerra.

56 LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO. El problema del nihilismo ya había aparecido en los primeros ensayos de Nishitani, pero no se convirtió en el punto focal de su reflexión filosófica hasta después de la guerra. Hará alusiones regulares al nihilismo durante los años posteriores a *La religión y la nada*, pero luego desaparecerán de sus escritos tardíos. En medio de su renovada preocupación por el tema, recuerda la importancia del nihilismo en su vocación filosófica:

> Quedo convencido de que el problema del nihilismo reside en la raíz de la aversión mutua entre la religión y la ciencia. Y fue éste el que dio a mi compromiso filosófico su punto de partida, el cual se acrecentó hasta llegar a envolverlo casi todo… El problema fundamental de mi vida siempre… ha sido, para decirlo de forma simple, la superación del nihilismo *a través del* nihilismo.

La lucha con el nihilismo que condujo a Nishitani hacia la filosofía también le dirigió de regreso a su vocación filosófica, tras el exilio forzado de su puesto universitario. En ambos casos, estuvo acompañado en todo momento por Nietzsche y su idea de «superar el nihilismo por medio del nihilismo». Si Nishida y Tanabe encontraron su inspiración en los escritos de

Kant y Hegel respectivamente, Nishitani encontró la suya en *Así habló Zaratustra*. Ni la instrucción filosófica que recibió en los círculos de Nishida y Tanabe, ni la influencia de Suzuki Daisetsu que le introdujo en el mundo del zen, lograron borrar la huella de la profunda impresión que le causó Nietzsche. Todo lo contrario, maduraron en una comprensión profunda que más o menos coincidió con el redescubrimiento de Nietzsche en Occidente.

El punto culminante de su confrontación con el nihilismo fue una serie de discursos que dio sobre el tema en 1949, publicados más tarde ese mismo año, junto con un libro pequeño sobre el nihilismo ruso, que tuvo por título: *Nihilismo.* Como indica el título que escogimos para la traducción inglesa que combinaba estas dos obras, *The Self-Overcoming of Nihilism,* Nishitani no se iba a contentar con exponer el pensamiento nihilista occidental. Lo que pretende más bien es encontrar el camino de su superación o, más correctamente, la vía que conduce a su autosuperación. Aquí, sus preocupaciones filosóficas y personales se acercaron como nunca antes lo habrían hecho.

Lo que sorprende al lector de *Nihilismo* es que, a pesar de su propósito declarado de abrir el nihilismo desde dentro, Nishitani fue capaz de presentar de modo imparcial y legible a los autores que trata y, al mismo tiempo, de andar a tientas bajo la superficie del texto, a la búsqueda del espíritu nihilista. Su capítulo sobre *El único y su propiedad* de Max Stirner, por ejemplo, una obra virtualmente olvidada en la historia intelectual de Occidente, se destaca al respecto.

La conclusión de su indagación, a la que llega tras un proceso argumental demasiado intrincado como para reproducir aquí, es que Europa y Japón muestran formas diferentes pero relacionadas de resolver la crisis del nihilismo. En Europa, se puede observar la emergencia de un nihilismo creativo y afirmativo que confronta la finitud humana cara a cara, en forma de una negación de la negación que se resuelve en una afirmación. Por un lado, hay un trascender del mundo fenoménico en el reconocimiento de que ese mundo carece básicamente de significado suficiente como para sostenerse a sí mismo. Por otro lado, el mundo eterno de las esencias que surge para llenar ese hueco también es negado, como una alienación no auténtica del dolor y de la carga de no tener ningún lugar en que sostenerse. De esta manera, la trascendencia del mundo regresa al mundo finito, enriquecida justamente por haber perdido la promesa de una vía de escape. La finitud llega a ser final, y el mundo tiene que ser abarcado tal como es, como un eterno retorno

(Nietzsche), como la propiedad del individuo (Stirner), o como el fundamento trascendental en la nada (Heidegger).

En cambio, Japón no se acercó al nihilismo por una sacudida de las fundaciones de la religión, como Europa hizo para con el cristianismo. En lugar de eso, heredó la tecnología y las estructuras sociales del mundo moderno que habían surgido en medio del mismo proceso de agitación espiritual. Dado que no es capaz de heredar de golpe el alcance más amplio de recursos espirituales, dentro de los cuales todo esto ha ocurrido, no le queda más remedio que apelar a sus propios recursos. Pero las fuentes espirituales necesarias casi se han secado en la conciencia general del pueblo:

> Occidente todavía tiene la fe, la ética, las ideas, etcétera, que se han transmitido a través del cristianismo y la filosofía griega… No importa cuánto de esta base esté ahora estremeciéndose, todavía queda muy viva, y uno lucha contra ella sólo al precio de una aguda determinación. Para nosotros, en Japón, el asunto es diferente. En el pasado, el budismo y el pensamiento confuciano constituyeron tal base, pero ya les ha flaqueado su poder, dejando un hueco, un vacío en nuestro fundamento espiritual… Y lo peor de todo es que esta vacuidad no es en ningún sentido una vacuidad que se ha ganado por la lucha, ni una nihilidad que ha «sobrevivido». Antes de enterarnos de lo que ocurría, el centro espiritual se había demacrado completamente.

La fuente de la fuerza espiritual, que pocos años antes Nishitani, como otros de su generación, había creído que complementaría lo que hacía falta en las culturas de China, Corea y el resto del mundo asiático, los lazos profundos del alma japonesa con el espíritu todavía vivo de los ancianos justamente al alcance del presente —todo esto es ahora visto como nada más que una ficción, un autoengaño masivo en el que también él había caído.

Lo peor, dice Nishitani, es que la gente todavía no se ha percatado de que todo esto ha ocurrido. La autoidentidad del japonés se ha hendido hasta el centro y su «energía moral» (usa el término, pero sin su anterior entusiasmo) se ha agotado drásticamente, pero de manera imperceptible. El problema, opina ahora, es cómo recobrar una voluntad hacia el futuro fundada en el pasado o, por usar las palabras de Nietzsche, cómo aprender a «profetizar hacia la tradición».

En estas circunstancias, Nishitani sugiere que el ejemplo del nihilismo europeo es importante en tres sentidos. Primero: nos puede ayudar a darnos cuenta de que el problema existe igualmente en Japón, aunque en una forma diferente. Segundo: puede apuntar a que, para superarlo, hay que recordar la importancia de la profundidad espiritual. Y tercero: nos puede enseñar que la tradición debe ser recobrada no porque nos Oriente hacia el pasado, sino porque nos orienta en la misma dirección en la que nos dirigimos desde el

presente. Termina su libro proponiendo que esta tarea se aborde desde el punto de vista budista de la vacuidad y la nada.

Uno podría imaginar que Nishitani dirigiría enseguida todos sus esfuerzos en emprender su propia sugerencia, dado el frescor de la pregunta en su época y su intenso envolvimiento personal. Pero no sería esta la manera en que Nishitani realizaría su mejor trabajo. Se supone que la experiencia de la filosofía política le había vuelto más cauteloso a la hora de tratar preguntas aparentemente claras como si fueran no más que obstáculos impidiendo el paso hacia adelante. Más importante aún, se supone que advirtió que toda cuestión auténticamente filosófica ha de nacer en el interior de uno mismo más de una sola vez, y en más de una sola forma, antes de que uno esté preparado para responderla. El origen de esa lógica vertiginosa que descubrimos en su pensamiento tardío, al menos a mí me lo parece, se encuentra precisamente en un respeto hacia el problema, un respeto que reemplaza el deseo inmediato de aplicar la educación propia tan ampliamente como sea posible.

La manera que eligió Nishitani para aproximarse a su propia propuesta fue regresar a reflexionar sobre las filosofías de sus maestros, Nishida y Tanabe, y a la vez repensar algunas de sus anteriores ideas sobre el mal, Dios, la mística, el mito y la religión —pero siempre, con su propuesta a la vista, sin abandonarla nunca del todo. Así, y aunque el abanico de temas que va abordando mientras en sus ensayos es verdaderamente amplio, Nishitani está avanzando circularmente, pero va trazando círculos cada vez más estrechos que un día le devolverían al problema del nihilismo en un contexto japonés. Y así fue, en efecto, como regresó, a lo que resultaría ser la obra cumbre de su filosofía.

57 DEL NIHILISMO A LA VACUIDAD. *La religión y la nada* es, sin duda, la obra maestra de Nishitani. Es también un gran paso en el avance de la filosofía del pensamiento religioso japonés en la historia mundial de las ideas. Para poder introducir otros de sus escritos, habrá que abreviar el resumen del libro y fracturar la construcción del todo en un número de temas; pero antes estará bien decir unas palabras sobre su escritura.

Nishitani explica en el prefacio que empezó a escribir el libro en respuesta a una petición por un ensayo sobre el tema «¿Qué es la religión?». De hecho, el ensayo inaugural no fue escrito como tal, es la revisión de una transcripción

de una conferencia sobre el tema. Su respuesta a la pregunta no intentaba, como el título podría sugerir, ofrecer otra definición más de un término ya sobredeterminado. Huelga decir que, en ese momento, Nishitani estaba ya completamente desilusionado con la idea de alinear la religión y la construcción de una ética práctica para un Japón histórico-mundial. Recuperando su anterior preocupación religiosa, tomó una posición que se beneficiaba de las posiciones de sus dos maestros, Nishida y Tanabe, pero que también difería de ellas. Tanabe pensó que Nishida había convertido la filosofía en religión, y sintió la necesidad de proporcionar a la filosofía un punto de vista propio y un dominio independiente del de la religión. En su caso, al perseguir hasta el límite su autonegación se abre a la religión. Nishitani se pone del lado de Tanabe, al considerar la filosofía como una especie de «insolencia absoluta» desbordada e incontenible. Su esencia es el pensamiento libre, que puede eventualmente abrirse a la religión si esa libertad es mantenida tenazmente. Para Nishida, era suficiente con que la filosofía explique el mundo que se ha abierto a través de la religión. De este modo, la filosofía es amortiguada por la religión y renuncia a su propio punto de vista. Nishitani comenzó donde Nishida había terminado: en sus palabras, en la idea de que «la religión significa despertarse de una relación única con el absoluto en el yo mismo».

En este regreso a la primacía del autodespertar, la pregunta de qué es la religión fue entendida por Nishitani como una invitación a examinar qué ha pasado actualmente con el pensar y el modo de ser religiosos, qué nos podría pasar si lo perdiéramos definitivamente, y qué puede hacerse para restaurarlos en su propósito original. Con este fin, consideró que era necesaria una nueva filosofía de la religión, diferente de los sistemas clásicos del siglo XIX basados en algo inmanente al individuo, como la razón, la intuición o el sentimiento.

Al empezar a elaborar su plan de investigación, Nishitani advirtió que tantas ideas le iban saliendo e iban componiendo tantas tramas que sería necesario añadir un ensayo, y luego otro, y otro, hasta que se alcanzara una posición filosófica que, a pesar de carecer de la unidad de un plan sistemático, no obstante señalara una unidad de comprensión. Mirando hacia atrás el trabajo en su totalidad, sitúa su postura en la historia del pensamiento filosófico occidental en contraste con los sistemas clásicos:

> En mi opinión, desde entonces ha resultado imposible mantener ese punto de vista, dada la naturaleza de las preguntas que mientras tanto han hecho surgir el pensamiento del último Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, incluso Feuerbach y Marx, y, principalmente, a causa de la aparición de posturas como el nihilismo de Nietzsche. Por consiguiente, aquí nuestras consideraciones se sitúan en el punto en que las filosofías de la religión anteriores han dejado de

> funcionar o han sido superadas. De esta manera, puede decirse que discurren junto a las filosofías de la existencia contemporáneas…

Al mismo tiempo, separa su postura de la filosofía occidental al utilizar términos e ideas budistas generales, así como también ideas asociadas a sectas específicas como son Kegon, Tendai, Tierra Pura y, por supuesto, zen:

> Extraídas del marco de sus determinaciones conceptuales tradicionales, han sido utilizadas más bien libremente, y en alguna ocasión… han sido introducidas para sugerir correlaciones con conceptos de la filosofía contemporánea… Desde el punto de vista de las determinaciones conceptuales tradicionales, esta forma de emplear la terminología puede parecer descuidada y a veces ambigua. En la medida de lo posible, es mejor evitar problemas de este tipo, aunque no siempre lo es cuando se intenta, como en este caso, adoptar un punto de vista a un tiempo dentro y fuera de los confines de la tradición.

El proyecto inicial de descubrir una manera de superar el nihilismo desde la conciencia japonesa es el eje del ensayo inaugural y del trabajo como un todo. Al mismo tiempo, cumple su cometido de adoptar ideas específicamente orientales y budistas, que le ayudarán a descubrir una nueva profundidad en lo que había encontrado en las respuestas occidentales al nihilismo. Por lo tanto, no le vemos muy preocupado por diferenciar la situación de Japón de la de los países del Occidente. Al contrario, lo encontramos más bien ansioso por superar esta preocupación. No es que empiece a hablar de una manera abstracta y genérica sobre lo humano —su aproximación se aferra enérgicamente al individuo—, sino que alcanza un punto en la conciencia individual que un cambio en las condiciones culturales e históricas no puede obtener, por mucho que nos estimule a conseguir ese punto.

Del mismo modo que Descartes aceptó el desafío que el método científico suponía para la fe religiosa tradicional, imponiéndose la disciplina de una duda radical, Nishitani acepta el desafío que supone el nihilismo para la religión, adaptándose a la disciplina de una duda propia, implacable. En vez de acabar en la certeza del «luego existo», comienza por cuestionar esa certeza con una duda aún más radical, la «gran duda» como la llama, empleando el término zen —en la que uno renuncia incluso al yo pensante para *convertirse en* la duda.

Como Descartes, y ciertamente como los místicos a los que sigue citando aquí, el compromiso de Nishitani con la duda es un tipo de ascenso espiritual a través de un descenso en la finitud radical. Las etapas del proceso son, dichas de un modo sencillo, tres. Comienza, primero, cuando un encuentro ordinario con los límites personales se transforma en una pregunta consciente acerca de la vida en su totalidad. Se refiere de hecho al acontecimiento más

simple, más trivial, en el que los deseos o ambiciones de uno se frustran por una falta de habilidad propia o, sencillamente, porque entran en conflicto con los deseos o ambiciones de otros. Es como si una grieta hubiera aparecido en la cosmovisión y, con ella, un sentido que no es más que una máscara que cubre una oscuridad profunda que queda en el otro lado.

Habitualmente, sellamos esta grieta lo más rápidamente posible, y la dejamos de lado como una de esas «cosas que pasan» en la vida. Sólo cuando uno, deliberadamente, opta por no tapar la grieta, sino dejar que se ensanche, es posible pasar a una segunda etapa. Como Nishitani dice, es como si el yo frustrado fuera la cáscara de una judía que comienza a abrirse, y que la oscuridad de dentro tratara de salir y tragar la luz entera. Si uno vive con la duda, y si deja que la duda siga su propio curso, esta frustración se va transformando en un gran abismo de nihilidad a los pies de uno. Las preguntas originales —¿por qué me ocurrió esto? ¿qué puede hacerse con esto?— se convierten en nuevas preguntas: ¿qué soy yo? ¿por qué existo? Nishitani llama esta conversión «la realización de la nihilidad».

La nihilidad es entendida aquí como la anulación del yo por la anulación del fundamento en el que el yo está. No es que el yo sea aniquilado de la existencia, sino que toda certeza queda completamente abarcada por la duda, y que esta duda se hace más real que el yo o que el mundo al que pertenece. Es la «gran duda»:

> Esta duda no puede ser entendida como un estado de conciencia, sino sólo como una duda real que se presenta al yo en el fundamental del yo y de las cosas… Se presenta como *realidad,* y lo hace inevitablemente fuera de todo control de la conciencia y de la voluntad arbitraria del yo. El yo en su presencia *llega a ser* duda, *realiza* la duda sobre *la realidad*.

Hay que destacar aquí que Nishitani juega con el doble sentido de la palabra *realización* (usa la palabra inglesa en el texto), para expresar el hecho de que el despertar subjetivo a la nihilidad es, al mismo tiempo, una actualización de algo no subjetivo.

Ahora bien, una duda que simplemente me hace consciente de mi finitud personal, o aun de la finitud de la condición humana *per se*, no basta. Del mismo modo, dar la espalda a la duda por un acto de fe en la salvación del más allá no significa superar la nihilidad, sino sólo separarse a sí mismo de ella. Para *convertirse en la duda* ha de darse otro paso.

El despliegue de la gran duda alcanza una tercera etapa cuando esa nihilidad es en sí misma anulada —repítase, no aniquilada sino trascendida por su negación— en la conciencia de que el mundo del ser que se funda en la nihilidad del yo y de todas las cosas es, únicamente, una manifestación

relativa de la nada tal y como se encuentra *en* la realidad. Debajo de ese mundo, alrededor de él, hay una nada absoluta y omniabarcadora que *es* la realidad. La nihilidad se vacía, por decirlo así, en una vacuidad absoluta, o en lo que el budismo llama *śūnyatā*. Este absoluto no agrava la frustración original ni el abismo de la nihilidad que contuvo dentro de sí, sino que más bien actúa como una negación completa de ese agravamiento. Es una afirmación, *en* esas negaciones, del hecho de que toda nihilidad y toda frustración pertenecen a una realidad mayor que, por su naturaleza, vacía todas las cosas de ese deseo y esa ambición que hace que lo que es solamente relativo parezca absoluto y no lo que realmente es: una manifestación de un autovaciar absoluto.

La conciencia es despertada al rostro original del yo y del mundo con esta afirmación de una nada absoluta más allá del mundo del ser y del yo, una conciencia enriquecida ahora por el hecho de que no confunde más lo que era solamente relativo con lo absoluto. El yo, tal como es, se manifiesta como un no-yo. El mundo del ser y del devenir, tal como es, se manifiesta como un mundo vaciado del ser. Nishitani llama a esta manifestación, otra vez por medio de un término budista, un despertar a la «talidad verdadera» de las cosas y del yo.

Supongo que, como ya estará claro después de lo dicho, la duda siempre tiene que ver para Nishitani con algo de energía mental. No es un simple *quedarse en blanco* sin pensar, sino un disciplinado *vaciar* la mente que lleva el pensar hasta sus límites. Sólo de este modo, insiste, puede pasar a través de un ejercicio mental privado a una comprensión metafísica de la realidad como tal. Esto lo expresa así: «la ontología necesita atravesar la nihilidad y desplazarse a un campo totalmente nuevo, diferente del que había conocido hasta ahora». Además, al igual que con todo proceso espiritual, no se puede saltar a la última etapa si no se han atravesado las anteriores. Por un lado, al atravesar esa última etapa alcanza su significado. Por otro, no se trata de ascender a un yo superior y más verdadero por su propia acción: requiere que uno renuncie al yo que actúa sólo. Al mismo tiempo, es verdad que la última etapa del no-yo puede parecer, o puede parecerle al menos al yo cotidiano, un fin bastante desagradable; en cualquier caso, que represente un estado superior y más real no es evidente desde el principio. Del mismo modo, no puede suponerse que cada idea que Nishitani registra a lo largo de todo su pasaje personal —lo que incluye la reformulación de una gran cantidad de ideas filosóficas y teológicas occidentales— se justifique simplemente apelando a su experiencia personal, o por el mero hecho de que tiene una

larga tradición cultural, la de Oriente, que le respalda. No podemos ni probar ni desmentir su argumento, al igual que no se puede probar o desmentir el experimento de Descartes con la duda, sin la experiencia de haber andado el camino uno mismo.

Tanto ha tenido que ser sacrificado en este resumen, no sólo de la manera cuidadosa en que Nishitani entreteje las ideas filosóficas occidentales y las budistas sino, también, del tacto existencial que impregna su prosa, que estoy tentado a concatenar unas páginas de citas del libro e insertarlas en este resumen. Aun así, no infundiría en estos huesos secos el mismo alma que Nishitani ha podido inspirar. Por lo tanto, regreso a unos otros motivos, la mayor parte de los cuales aparecen en una u otra forma en *La religión y la nada*, para exponer una visión general de su filosofía madura.

58 LA VACUIDAD COMO PUNTO DE VISTA. Nishitani se incluye a sí mismo en compañía de Nishida y Tanabe, cuyas lógicas respectivas, dice, «comparten una base distintiva y común que les aparta de la filosofía occidental tradicional: la nada absoluta». Sin embargo, como hemos hecho notar, aunque en ningún momento abandona este linaje, con el paso del tiempo prefirió el término «la vacuidad» *(śūnyatā)*, en lo que iba a ser un intento cada vez más valiente por integrar ideas e imágenes del zen en el discurso filosófico.

Además, Nishitani habla de su postura como de un «punto de vista» en vez de como una «lógica». Parece que hay dos razones para esto. La primera, quiere marcar sus distancias respecto a la lógica del locus a favor de algo más cercano a lo que Nietzsche había llamado un «perspectivismo», que en la opinión de Nishitani expresaba mejor la realidad existencial de lo que ocurre en el autodespertar: el suelo en que uno está se desplaza, y el horizonte de lo que uno puede ver se ensancha. La segunda razón fue que la imagen del punto de vista expresa mejor el ideal budista de un «camino medio» entre una aceptación categórica del mundo como objetivamente real, y un rechazo categórico de él como subjetivo e ilusorio; esto es, un punto de vista por el cual uno puede ver ambas ideas como dos lados de la misma realidad. Estos motivos están reflejados en su uso del lenguaje. Así, habla de un punto de vista como una «estar de pie» por el que uno puede «ver» más claramente, y también como un «punto» actual desde donde la realidad «se hace ver» más

claramente. Pues es en el punto de vista de la vacuidad que, como acabamos de ver, las cosas y el yo se revelan en lo que son:

> La verdadera vacuidad no es menos que lo que logra la conciencia en todos nosotros como nuestra *naturaleza misma* (mismidad) absoluta. Además, esta vacuidad es el campo en que toda entidad que existe se manifiesta como lo que es en sí, en la forma de lo que es tal como es (su talidad).

El punto de vista de la vacuidad, entonces, no es tanto una «postura» filosófica como el logro de un autodespertar original (nuestra mismidad): comparada con ésta, cualquier otra conciencia queda atrapada en la oscuridad ficticia de la ignorancia o, en lo que el budismo llama *avidyā*. Es un punto desde el cual filosofar, no una doctrina. En cierto sentido, puede llamarse un «punto de vista de los puntos de vista» —la dimensión práctica del juicio ontológico de Nishida sobre la nada absoluta como el «universal de los universales». Al mismo tiempo, es el punto de contacto con lo real tal como es (en su talidad) y, por consiguiente, no sólo un estado consciente. Esta conjunción de lo real y de nuestra realización de lo real significa que el punto de vista de la vacuidad reúne lo que está escindido en la conciencia ordinaria.

Para ilustrar esta conjunción de la iluminación de mente y la iluminación de realidad en la vacuidad, Nishitani recurre a la dialéctica del budismo Tendai de *hecho* y *teoría.* La oposición entre el mundo fenoménico, en donde los hechos aparecen, y el mundo nouménico, en que uno se hace consciente de ellos, se supera no por inclinar la balanza hacia el uno o el otro —sea para armonizarlo, sea para absorberlo enteramente—, sino al transferir la oposición a un nivel más alto de comprensión, en donde lo fenoménico y lo nouménico confluyen sin impedimento. Desde luego, la vacuidad no es ni hecho ni teoría, sino un nivel del despertar en el que los dos se interpenetran mutuamente. No implica que se borre la dialéctica entre hecho y teoría, como si éstas no fueran más que una mera ficción engendrada en el mundo de la forma, sino su recolocación en el campo de la vacuidad, del sin forma. De esta manera, Nishitani adopta la descripción de la iluminación en el zen como un campo en el que se puede decir que «forma es vacuidad, vacuidad es forma».

Aunque la conclusión del argumento esté clara, el progreso lógico que permite llegar hasta ella no siempre lo está, y la circunvalación puede ser molesta si lo que uno busca son conexiones racionales explícitas. El punto de vista de esta comprensión más elevada, en el que el mundo del hecho y nuestro pensamiento sobre él en la teoría se dicen manifestarse tal como son, a fin de que la oposición entre los dos esté superada, hace eco de la preocupación central de Nishida en la dicotomía entre sujeto y objeto. Como

Nishida, Nishitani nunca cuestionó que tal nivel de conciencia existiera, sólo dijo que, a pesar de que parezca «más elevado» para quienes se enmarañan en el pensamiento racional, es de hecho la forma más inmediata y ordinaria de la experiencia. De todas maneras, no se entretuvo tanto como Nishida indagando en el papel que esta dicotomía había jugado en la historia de la filosofía occidental. Aquí, la descripción del problema y su superación queda rápidamente desplazada hacia la tradición budista, no por principio, sino simplemente porque a Nishitani le pareció que las filosofías del ser occidentales carecían de las categorías necesarias para resolver el problema. Tampoco creía necesario tener que repetir los argumentos de Nishida al respecto.

Como si hubiera reconocido que algo faltaba en su idea del punto de vista de la vacuidad como un proceso por el que se supera la dicotomía entre hecho y teoría, objeto y sujeto, realidad y realización, Nishitani intenta ir al fondo de la cuestión en un ensayo tardío sobre «La sabiduría y la razón». En él, argumenta que la suposición de una separación original del conocer y del ser está en sí misma equivocada. La teoría, el logos, necesita el ser como el objeto de un sujeto consciente, y el sujeto congnoscente necesita el devenir, el proceso racional, para lograr su fin. Pero la idea budista de la sabiduría despierta *(prajñā)* no pertenece al ser, y la vacuidad *(śūnyatā)* no pertenece al devenir. La vacuidad es el punto de ver y estar de una sabiduría en que la oposición no es tanto superada como reconocida como ilusoria.

Nishitani remonta la dicotomía del conocer y del ser en la filosofía occidental hasta su culminación en la idea hegeliana del *noesis noeseos*, el conocimiento en que el conocimiento es autoconsciente del conocer, con el que concluye el proceso del devenir en el ser absoluto. Este punto de terminación está ya presente, según Nishitani, en la suposición inicial de Hegel de que, para entender que «sólo el absoluto es verdadero, sólo la verdad es absoluta», uno debe seguir el proceso de desarrollo de un sujeto consciente pensando en una realidad objetiva. Nishitani acepta la intuición inicial, tal y como está expresada en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, pero rechaza el supuesto, esto es, que requiera un proceso sujeto-objeto para ser explicada. La sabiduría *prajñā*, el «conocer de no conocer», no lo requiere. La verdad de la vacuidad del yo y de todas las cosas está inmediatamente presente de una vez. El ser está originalmente en la nada, y la nada en el ser.

59 LA VACUIDAD COMO EL TERRUÑO DEL SER. Para Nishitani, como para Nishida, la estructura del autodespertar actúa como un paradigma de la estructura de toda la realidad, «el modo no objetivable de ser de las cosas como son en sí mismas». El despertar no es el tipo de actividad que uno programa por un cierto tiempo, y que luego deja a un lado para dedicarse a otras cosas. Es la actividad original que define lo que significa ser humano. Cuando las aves vuelan y los peces nadan, cuando el fuego quema y el agua lava, no lo hacen como un pasatiempo, sino *siendo lo que son.* Así también, la mente, siendo lo que es por su naturaleza, es despertada.

Nishitani se refiere a la noción budista de *samādhi*, usualmente asociada sólo a un estado de concentración completa, para enlazar la estructura del despertar y la de la realidad, aprovechando la polivalencia del glifo chino con que se escribe. *Samādhi* no es meramente un estado fijo de la mente, argumenta Nishitani, sino que también es un estado fijo del ser que vale para la forma verdadera de todas las cosas. Aquí, se deben distinguir tres elementos.

Primero: *samādhi* es una actividad elemental que permite una cosa a ser lo que es y la fija en su propio terruño. Con ella, intenta reemplazar la idea de una sustancia permanente que se define por un modo de ser que está siempre ocupado en alguna que otra actividad, apegada en un «ser-*en*-hacer» como lo llama. Estar fijado en *samādhi* significa, sustancialmente, estar no fijado; su terruño es quedar permanentemente no domesticado en el mundo del ser y devenir.

En segundo lugar: *samādhi* no simplemente confina las cosas particulares a su naturaleza, sino que las define en relación con todas las cosas. Su estar centrado no es solamente una concentración de su naturaleza entera en todo lo que hace, sino que representa un punto central para todas las cosas que lo rodean, como si en sí misma formara parte de las concentraciones de esas cosas. Puesto que actúa libre y naturalmente, no se preocupa en protegerse a sí mismo con las actividades de otros. En el terruño del yo y de todas las cosas, toda acción pasa naturalmente, sin interferencias de ningún tipo, sin ninguna reacción. Estar concentrado en sí mismo es, al mismo tiempo, pertenecer a la concentración de otros. Nishitani cierra *La religión y la nada* con una imagen de este aspecto de la concentración en la vacuidad de la vida de san Francisco de Asís. Cuando estaba a punto de restañarse un ojo

infectado, san Francisco se dirige al cauterio diciendo, «Fuego, hermano mío» y hace sobre él la señal de la cruz:

> Para san Francisco la finalidad de hacer la señal de la cruz era solicitar el amor de su querido hermano fuego. Este amor tuvo lugar allí donde se vació a sí mismo y se hermanó con el fuego, y donde el fuego se vació a sí mismo (dejó de ser fuego) y se asoció con él… Y, en efecto, el fuego no le causó ningún sufrimiento. Cuando el médico aplicó el cauterio, llevándolo del lóbulo de la oreja a la ceja, san Francisco sonrió suavemente, como un niño que siente la caricia de la mano de su madre.

Tercero: este estado actual, naturalmente, de acuerdo con la mismidad de sí mismo y de todas las cosas, permite que una cosa se presente en todas sus formas, sin que se limite a ninguna de ellas. Al carecer de sustancia, cada manifestación muestra más bien la sin forma de la talidad verdadera donde «la forma es la vacuidad, la vacuidad es la forma» significan que todo lo que se hace en *samādhi* se hace espontáneamente, y no está adaptado a la forma de deseos o de ideales personales. No hay forma a la que conformarse, porque no hay yo para ser formado. Es como un divertirse libremente, un «autorregocijante *samādhi*» como Dōgen lo llama, en que las formas vienen y van porque no hay ningún obstáculo que se lo impida ni ningún modelo que las sujete. La conducta en el terruño de la vacuidad no observa costumbres ni reglas, ni tampoco sigue una práctica ordenada según un código o una serie de principios. Es simplemente observancia espontánea de un yo ya no apegado a sí mismo, a fin de que pueda «realizar» su alrededor.

El fundamento común que la mente y la realidad comparten en el modo de ser *samādhi* es lo que posibilita el «conocer por convertirse en». Nishitani adopta esta idea de Nishida, citando un verso del poeta haiku Bashō:

> El asunto del pino
> apréndelo del pino,
> y el del bambú
> del bambú.

Desde el punto de vista ordinario del ser sustancial, estos versos sólo pueden tener sentido si se entiende como metáfora de algo así como «observar cuidadosamente» o «indagar objetivamente». Pero la intención de Bashō, dice Nishitani, es diferente:

> Nos llama a dirigirnos a la dimensión en la cual las cosas se manifiestan tal como son, a que armonicemos con la mismidad del pino y del bambú, … a hacer un esfuerzo para situarse esencialmente en el mismo modo de ser que la cosa de la que se quiere aprender. Esto se hace posible en el campo de *śūnyatā*.

Así, se comprende cómo el punto de vista de la vacuidad conlleva una ontología y, no obstante, no es en sí mismo ninguna postura filosófica. Como un modo de ver, el punto de vista de la vacuidad permite que uno penetre tanto en las ficciones nativas de la mente como en las ilusiones ópticas que va tendiendo el mundo. En un pasaje que conmueve particularmente de *La religión y la nada*, Nishitani habla de contemplar el mundo como en una «exposición doble», lo que nos permitiría ver su superficie y su profundidad al mismo tiempo. Imagina que anda por Ginza, el centro de moda de Tokio, y que lo que ve es un campo de hierba:

> Puede verse Ginza en toda su magnificencia como un campo de hierba de la estepa o puede verse como si tuviera una doble exposición —lo que es, después de todo, su retrato verdadero. Pues en verdad, la realidad misma está doblemente estratificada. De aquí a cien años, ninguno de los que en este momento caminan por Ginza estará vivo, ni los jóvenes ni los viejos, ni los hombres ni las mujeres… Podemos contemplar a los vivos, como aquellos que caminan rebosantes de salud por Ginza, y ver, como la doble exposición, un retrato de la muerte.

Mientras que Nishida y Tanabe habían hablado de la vida y de la muerte como correlativas, la una implicando la otra, el punto de vista de la vacuidad las relaciona con nuestro modo de ver este mundo justamente como es, en su «talidad verdadera», como una sincronicidad de vida y muerte:

> Pretendo decir que mientras la vida permanece como vida hasta su fin, y la muerte como muerte, ambas se manifiestan en cualquier cosa dada y, por lo tanto, el aspecto de la vida y el de la muerte pueden superponerse en dicha cosa de manera que ambas sean visibles simultáneamente. En este sentido, ese modo de ser podría ser calificado de una vida-*en*-muerte, muerte-*en*-vida.

En términos budistas, Nishitani explica esta idea de penetrar en la superficie del mundo con su ciclo interminable de transitoriedad, o *samsāra* —el llegar a ser y dejar de ser de todas las cosas— para ver su liberación en *nirvāna*. Esta «trascendencia hacia la vacuidad» en el centro de la vida del mundo, un tipo de *samsāra*-en-*nirvāna*, es una trascendencia más elevada que la que rechaza este mundo a favor de otro. Aquí de nuevo, mientras la mente puede «realizarla» en el autodespertar, es algo que ya está «realizado» en la estructura fundamental de realidad misma. Por lo tanto, el yo liberado del egocentrismo no es simplemente un yo aislado del mundo. Esta liberación tiene lugar en el encuentro con el mundo tal como es. Como Nishitani remarca enigmáticamente, «el hecho de que este bastón es este bastón es un hecho de tal forma que incluye al mismo tiempo la liberación del yo».

Ver las cosas de la vida desde el punto de vista de la vacuidad también nos puede ayudar a penetrar a través de las tendencias objetivantes de la mente hasta su actividad verdadera del despertar. A este respecto, por

ejemplo, Nishitani argumenta que el mito puede ser entendido como una ficción a simple vista que invita, sin embargo, a una comprensión más profunda. Además, ofrece este punto de vista como herramienta para aclarar el debate sobre la desmitificación, un debate que considera consecuencia del dualismo entre la fe y la razón intrínseco a la autocomprensión cristiana y como resultado del cual, la teología y la filosofía corren paralelas en la misma dirección sin llegar a cooperar.

Después de una revisión cuidadosa del acercamiento básico de Bultmann y de las críticas que tuvo en contra, Nishitani aborda la doctrina del parto virginal (equivocándose al identificarla con la doctrina de la inmaculada concepción) como ejemplo de ese dualismo. La idea de ser «manchado» en la esfera natural fisiológica y, no obstante, quedar sin mancha en la esfera espiritual, se funda en una dicotomía de cuerpo y alma que encuentra comprensible, pero incapaz de responder a la cuestión de la «pureza original» de lo humano, que considera es el significado que la doctrina intenta expresar. Parafrasea la pregunta a su manera:

> ¿Qué tal sería si supusiéramos en la naturaleza fundamental de la existencia humana algo inmaculado, ilimitado y simple, que trasciende tanto lo manchado como lo no manchado (sea en el cuerpo, sea en el espíritu), y si además supusiéramos que los hombres y las mujeres sólo pueden ser comprendidos en su verdadera totalidad concreta cuando son vistos como seres que llevan este tipo de naturaleza fundamental en sí mismos?

Su respuesta a la pregunta es que, desde este punto de vista, se puede reconocer la pureza original tanto en el ser manchado como en el no ser manchado, sea física o espiritualmente, y que esta pureza es la que proporciona a las personas una unidad tan fundamental que no puede ser manchada. Para hablar de estas cosas, necesitamos un lenguaje diferente del lenguaje de hechos científicos o objetivos, y éste es precisamente el que nos ofrece el lenguaje mítico de la doctrina. Así, la doctrina del parto virginal señala un autodespertar a que, en un sentido de suma importancia aunque mayormente ignorado, todos nosotros somos hijos de un parto virginal. Ni el método científico ni una fe en la intervención de los dioses pueden desplazar este hecho primario y *religioso.* Solamente una conciencia renovada de lo que el mito es puede proporcionarnos el lenguaje que nos falta. Es un lenguaje, dice Nishitani, que reemplaza la trascendencia vertical, que requiere que pasemos más allá de este mundo, por una trascendencia horizontal, que «no conlleva una decisión o/o respecto a la ciencia… ni cualquier conflicto con la naturaleza» y que, sin embargo, permanece «totalmente otro para con el

mundo de la naturaleza». Esta naturaleza-*en*-no-naturaleza es lo que el budismo llama «la vacuidad».

Nishida había considerado el locus de la nada absoluta como una autoidentidad de los contradictorios del ser y la nada. Nishitani, por su parte, toma en cierto modo la fórmula «ser-*en*-nada» y se coloca a sí mismo justamente en el punto del «-en-». Al mismo tiempo, los ecos de la idea de la intuición activa de Nishida reverberan bajo la superficie de sus escritos, mientras intenta describir una conversión al mundo en su «verdadera talidad», un mundo que no sería ni subjetivo ni sustancial, sino un «camino medio» que se afirma al negar ambos.

60 EL EGO Y EL YO. Tras lo que acabamos de decir, parece obvio que, para Nishitani, la idea del yo verdadero no puede ser un principio permanente e invariable de la identidad, en cierta forma encajonada en el interior de la persona, pero tampoco ni un alma individualizada, un grupo de potencias humanas en espera de ser actualizadas ni el ideal de una conciencia expandida. Tiene que ser más bien un modo de ser en el que todo lo que se hace, se hace «naturalmente» y, en ese sentido, debe servir igualmente de paradigma del modo de ser del mundo no humano. También debe ser un modo de mismidad que no complementa al ego ordinario, sino que lo desplaza.

La distinción entre el ego y el yo verdadero es crucial para Nishitani, pero es planteada en términos muy diferentes a los que conocemos por la psicología del siglo XX. Su noción de ego viene a incluir tanto la idea aristotélica de la individuación sustancial como la *res cogitans* de Descartes. El yo verdadero, en cambio, señala una autoidentidad basada en la negativa del ego en ambos sentidos. En un espléndido pero exigente ensayo de 1962, «El pensamiento occidental y el budismo», Nishitani trata de demostrar cómo la idea del no-ego puede ayudar a solucionar un problema inherente a la filosofía occidental, sobre todo en la tradición mística, a saber, su apego a la categoría del «yo» a la hora de definir lo humano y lo absoluto.

(Podemos notar aquí un subtexto a este ensayo, del que Nishitani era consciente, pero que no será evidente de forma inmediata si es leído solo: los términos que utiliza para contrastar el sustrato y el sujeto son los mismos que había utilizado en su primera filosofía política. Aquí, no sólo son purificados

de toda alusión política, también la conexión lógica entre ellos aparece completamente revisada.)

Empieza con el ejemplo de Plotino, para quien el alma (el sujeto egoísta y egocéntrico) debe trascender el pensar, el percibir y el ser para disolverse en el Uno. La última barrera que tiene que cruzar para lograr su fin es la materialidad, la no-entidad sin forma que yace en el fondo de todas las entidades. Así se establece una oposición entre dos principios originales aparentemente no sustanciales: la materia y el Uno. Pero de hecho, desde que cada uno de estos está cerrado en sí mismo y tiene su identidad en sí mismo independiente del otro, ambos son todavía sustanciales: es decir, ambos están colocados sobre un sustrato subyacente (un *hipo-stasis* o *sub-jectum*) que les proporciona su autoidentidad. De esta manera, lo que debería quedar más allá del mundo sensible e inteligible como no sustancial, termina siendo sustancializado en virtud de su oposición a otra cosa.

Este patrón, por el que no puede pensarse en un principio último sin afirmar su sustancialidad, recorre según Nishitani toda la tradición filosófica del Occidente, hasta hoy mismo. Aunque el idealismo y el materialismo modernos, por ejemplo, definan sus principios básicos completamente al margen de Plotino, puede reconocerse en ambos el mismo apego fundamental a un substrato real e inteligible. Como dice en otro contexto, «Si el ‘en la mente’ del idealismo pone la mente por delante de la roca, entonces el ‘fuera de la mente’ del materialismo pone la mente por detrás de la roca». Oculto tras el aparente antagonismo de tan diferentes puntos de vista, se esconde un presupuesto común. En vez de irrumpir en el antagonismo y optar por unos o por otros, Nishitani pretende desarraigar la pregunta de su forma tradicional y replantearla en términos de la fundamental, no-sustancial, no subjetiva —o sin sustrato— naturaleza de la realidad.

La conexión entre la «sustancia» material o espiritual y la «subjetividad» parece ser aquí nada más que un juego con el doble sentido de la palabra latina *subjectum*. Para Nishitani, sin embargo, es más que eso. Es una proyección simultánea de la realidad del mundo material en el centro de lo humano, y de la subjetividad de la conciencia en el centro de la realidad, así que la conciencia tiene un tipo de «sustancia» y las cosas tienen un tipo de «yo». Esto tiene dos consecuencias. Primero, el fundamento hipostático, que se hace pasar por un verdadero no-fundamento que ofrece a los seres humanos una fundación firme, de hecho sólo les impide ir al fondo de lo que son. Segundo, la idea de un Dios como la perfección de la realidad que trasciende toda oposición es convertida en un sujeto absoluto que se opone a

otros sujetos y los hace finitos y relativos. El fundamento del mundo del ser, incluso el fundamento del ser humano, es el *nihilum* desde el que fueron creados. En ellos, este *nihilum* se convierte en algo real y se opone al autoidéntico, autofundado Dios.

Fue Nietzsche, según Nishitani, quien reveló esta oposición entre Dios y la nada como algo más fundamental que la oposición entre el idealismo y el materialismo, aunque no cuestionó su propio apego a la idea de sustancialidad:

> La nada es ahondada hasta el punto de que puede agredir el trono mismo de Dios. La nihilidad, que se ha soltado de cualquier tipo de apoyo, forcejea con Dios por la autoridad y llega a presentarse como el absoluto fundamento infundado. La dicotomía entre estos dos principios básicos… sucedió porque el concepto de Dios y el concepto de la nada siguen armándose con el carácter de un subjectum o un sustrato y, como resultado, no pueden sino presentarse como permanentemente opuestos el uno al otro.

El único remedio, dice Nishitani, es buscar un principio original que no se erija contra cualquier otra cosa y que no nos impida recobrar nuestro yo más elemental más allá de la subjetividad, libre de todo substrato. Este principio no puede ser el cosmos, en el sentido de la totalidad de todo lo que existe, sino que debe ser un tipo de «campo» absolutamente abierto en donde todo lo material y todo lo espiritual tengan su lugar y su última verdad. Ha de ser un campo no-subjetivo, ni espiritual ni material en sí mismo, en el cual el ser humano pueda descubrir su mismidad esencial. Dicho a la inversa, lograr el yo es en sí mismo una manifestación del fundamento no-subjetivo e infundado de la realidad. El yo y la realidad son uno en la realización de la mismidad verdadera.

La idea del yo como no-ego, desde luego, rompe con la idea de la subjetividad en lo humano y en realidad en sí misma, para revelar un absoluto verdadero:

> El absoluto no es pensado como cualquier tipo de sujeto o sustancia. Pensar de esa manera es completamente equivocado. No podemos hablar del absoluto en el sentido de «algo» o «alguien» que «aparece». El absoluto es un no-subjectum —o, lo que el budismo llama una «nada» o una «vacuidad».

Hay dos modos de mirar el yo, que tienen que relacionarse. Primero es la visión centrada en el yo, donde la mente es vista como la unidad o como la que posee y sistematiza cierto número de facultades. Ya que el yo aprehende el mundo y lo interpreta a través de estas facultades, es natural que llegue a considerarse el centro del mundo. Nishitani llama a esto «el modo de ser egocéntrico». Es el modo de ser de la autoconciencia, el conocer del ego que,

a la vez que conoce cosas, reconoce que es en sí mismo diferente de ellas. Pero una visión del yo totalmente contraria también es posible, un «modo de ser cosmocéntrico» en el que la mente es contemplada desde el punto de vista del mundo. En este caso, las facultades de la mente son vistas como aplicables a todo lo vivo. La mente deviene un universal, y la mente humana nada más que un ejemplo de ella. Esta visión ha sido incorporada a través de los mitos de las diversas religiones y de las filosofías tanto del Oriente como del Occidente, aunque en el Occidente el avance del cristianismo haya destacado más la visión egocéntrica. Allí, lo personal como un estado privilegiado de la existencia llega a ser central en la relación con Dios y en las relaciones entre los humanos.

Tanto en las novelas psicológicas como en la psicología científica, los intentos por conocer el yo parten de una dicotomía básica, desde que uno siempre piensa en sí mismo en términos de una idea universal de lo humano. Todo lo que es verdad, es verdad porque puede ser universalizado; o a la inversa, uno descubre de nuevo la forma universal en cada particularidad propia. Ésta es en esencia la crítica de Nishitani contra el autoapego que se observa en el núcleo del humanismo de Sartre, que encuentra en la conciencia-ego «una imagen de la humanidad» a partir de la cual uno puede actuar categóricamente. La manera zen de contemplar no parte de esta dicotomía ni la hace necesaria. Es una unión del vidente y lo visto.

Sartre comienza con la conciencia como fuente del significado, porque es la única cosa que protege al individuo del peligro de convertirse en un objeto entre los otros objetos en el mundo, lo que vendría a ser la máxima desvalorización que puede sufrir un ser humano. Para Nishitani, el problema es que convertirse en sujeto para con los objetos es igualmente una devaluación del yo verdadero. De hecho, fundamenta al yo en la sustancia, la misma sustancia que funda los objetos sobre los que aparentemente domina, y de esta manera bloquea el camino a su verdadera naturaleza. Sartre funda la ego-conciencia en la nada, y en esta medida penetra en la irrealidad de mundo, pero la suya no fue más que una «nada relativa». El mismo problema nos encontramos con Heidegger. A pesar de que descentra el ego y acierta al añadir cierto cosmocentrismo en su pensamiento, sin embargo Nishitani advierte que en su sistema la nada sigue considerándose como «algo» que queda «fuera» del ser y de la existencia.

En el budismo, por otra parte, tanto el egocentrismo como el cosmocentrismo están presentes. Preserva el autodespertar del ego individual que pone la conciencia en el centro, pero reconoce la egoidad de todos los

seres vivos capaces de percibir y experimentar sensaciones. Ambos son autodeterminaciones de la misma mente universal, y esto es lo que los define en su núcleo. Esta mente universal puede ser considerada aún un tipo de inconsciente, a condición de que uno lo entienda en un sentido ontológico y no simplemente en un sentido epistemológico, como la psicología occidental acostumbra a hacer. Es una «unidad de mentes y cosas» que el budismo llama la vacuidad o *śūnyatā*. Es aquí, en la conciencia del conocimiento no discriminante, donde las cosas manifiestan su forma verdadera, es decir, carente de sustancia, o de la naturaleza del ser centrado en sí mismo.

El autodespertar a la naturaleza verdadera es, desde luego, una especie de muerte del yo, lo que llama la gran muerte. No es una muerte en el sentido ordinario de la palabra, que implica un dejar el mundo de los vivos. Es más bien un *samsāra*, que nos libera del ciclo interminable de nacimiento y muerte. Como tal, es una liberación existencial, en el medio de la vida, del cambio constante y de la ansiedad que trae consigo. Al mismo tiempo es un renacimiento, o como dijimos anteriormente, un *samsāra*-en-*nirvāna*. Esta liberación no es una separación física de la muerte o un renacer en otro mundo. Es una liberación de los prejuicios que uno tiene sobre el yo y el mundo, y una desvinculación de uno mismo de toda dependencia en la salvación por otro mundo o por un poder trascendente. Es a la vez una «libertad *de* todas las cosas y una libertad *hacia* todas las cosas». En este contexto, Nishitani cita la idea de Eckhart de «librarse de Dios». En comparación, un punto de vista como el de Tillich, por el que la «preocupación última» descansa en una participación en un «fundamento del ser», todavía piensa en términos de un «otro», y por eso, desde el punto de vista zen, no puede significar el paso final.

Para Nishitani, la preocupación última no es encontrar un otro absoluto en el que confiar, sino llegar a percatarse de que «la indagación de Dios o del Buda debe convertirse en una indagación del yo»:

> La búsqueda de Dios o del Buda se origina como una inevitabilidad inherente a la esencia de lo que es ser humano… No puede ser bien atendida si simplemente se reorienta en un «amor de la humanidad» social, o si se analiza como cuestión de la teoría de clases en un punto de vista materialista de la historia, ni tampoco si se reduce a un problema psicoanalítico de la libido sexual… Mientras la indagación en la cuestión del yo no esté resuelta, todo ser, todas las cosas dentro de la humanidad y del mundo, serán, desde el punto de vista del yo, algo «otro»… Este punto de vista centrado en el otro siempre funcionará como un martillo que pulveriza los diversos medios para regresar al yo que se presentan en el transcurso del interrogativo.

No es que Nishitani esté rechazando a Dios o al Buda como meras ficciones; de hecho cita la idea del «como si» de Vaihinger sólo para

descartarla de inmediato como inadecuada. Si a lo que apuntan es a una ficción, es «una ficción que tiene más realidad de lo que normalmente se llama real, … una nueva realidad en el trasfondo». El yo no es una «cosa-en-sí» kantiana, que no puede llegar a ser conocida si no es mediante la acumulación e interpretación de datos indirectos. Puede ser conocido, pero sólo como algo sin forma, no como una cosa y no como la conciencia.

Las descripciones que Nishitani nos da de la liberación del yo, o del encuentro con la mismidad verdadera, tienen un tono más místico que filosófico. El lenguaje filosófico está usado más a la manera de una *via negativa* que indica justamente lo que esta liberación *no* significa. En este sentido, Nishitani no ofrece a la filosofía tanto una epistemología o una ontología del yo como una crítica permanente de todas las formas de pensamiento. Esto no quiere decir que termine en el zen, recordándonos la inefabilidad de la experiencia, los límites del pensamiento racional, o la «gran enfermedad» de no dudar de las palabras. Su tratamiento del yo y su liberación también señalan la meta de la búsqueda de Nishitani mismo: «El despertar filosófico del propio yo». Como la experiencia pura o directa que Nishida siempre tuvo en mente mientras desplegaba su filosofía, la experiencia del yo fue para Nishitani la piedra imán de la verdad filosófica.

61 EL YO, EL OTRO Y LA ÉTICA. Nishitani, como Nishida, concede un lugar de importancia a la relación yo-tú en su elaboración filosófica, y al igual que él no hará que esta relación forme parte del paradigma de toda la realidad. También aquí el encuentro interpersonal será supeditado al autodespertar y, dentro de él, el «otro» será visto como una dimensión del yo. Sobre esta base, Nishitani intenta generar un tipo de imperativo moral. Aunque tengamos ya a mano todos los elementos necesarios para abordar el tema, las conexiones entre ellos requerirán un poco de explicación.

El modelo principal de relación yo-otro fue para Nishitani el diálogo zen entre maestro y discípulo, cuentos en los que abundan los más estrafalarios actos simbólicos. En su alabanza a estos «ataques corporales directos», no es difícil detectar la afición de Nishitani por el buen debate intelectual. Siempre estuvo convencido de que la etiqueta de salón es la antítesis no sólo del verdadero diálogo racional, sino también de todo diálogo que deba prescindir de la razón, cuando la razón actúa como obstáculo para el despertar. Es esta última forma de diálogo la que es central al zen, y se orquesta no entorno a la

claridad de las ideas expuestas, sino a la recuperación del yo por medio del encuentro con el otro.

Nishitani vio en estos intercambios el espíritu zen y un paradigma de todo encuentro auténtico entre una persona y otra: es decir, un encuentro que realiza —reconoce y actualiza— la realidad del yo tal como es. Cuando uno de los dos, o ambos, adopta la actitud del ego ordinario, sólo pueden intercambiarse las palabras y las ideas. Compartir la experiencia, comunicarse «mente a mente» o «corazón a corazón», requiere sin embargo adoptar una postura de no-yo.

En su opinión, el zen comienza justamente en el punto en que se detiene el encuentro yo-tú de Buber, porque el zen recusa una contradicción interna a ese encuentro, y en verdad a cualquier noción de las relaciones interpersonales que se base en un ego sustancial. A saber, aunque la subjetividad individual esté postulada como un absoluto, de modo que ningún individuo puede tomar el lugar del otro, siempre que ese absoluto se ubique en el ego sustancial, la relación entre individuos llevará a la absorción del yo y del tú en un *tertium quid* universal, sea en forma de naturaleza sustancial o en forma de un principio trascendente de mediación. En cualquier caso, parte de ese absoluto les está siendo usurpado. Pero al trastocar el ego sustancial, como lo hace el zen y como lo hace el punto de vista de la vacuidad, la contradicción desaparece.

En el encuentro de uno y otro fundamentado en la nada, la autoidentidad de cada uno es absoluta. No obstante, cada uno es absolutamente relativo, en el sentido al menos en que la relación requiere un yo y un otro. Por consiguiente, la negación de la propia libertad individual mediante la afirmación de la libertad del otro es, al mismo tiempo, una reafirmación de la propia libertad. En ese mismo «por consiguiente», apenas puede ignorarse la construcción que hizo Nishida de la relación yo-tú:

> La discriminación absoluta entre los dos postula una dualidad absoluta. Pero precisamente porque es *absoluto*, esa discriminación absoluta es al mismo tiempo una autoidentidad absoluta: los absolutamente dos son absolutamente uno. Dentro de los absolutos dos, la misma apertura absoluta domina. La discriminación absoluta es aquí idéntica a una igualdad absoluta. Esto señala una comunicación verdadera y directa entre dos individuos, pero sin que se comunique nada… Cada uno, al conocerse a sí mismo, a la vez conoce al otro… Esto puede tener lugar solamente en un fundamento no-subjetivo.

Por muy disparatado que suene, Nishitani insiste en que «la noción absurda de una enemistad absoluta que es al mismo tiempo una armonía absoluta» es, de hecho, la fundación que el zen proporciona al encuentro yo-tú.

Nishitani aclara que la armonía de la que está hablando aquí no es simplemente una vinculación lógica entre los correlativos yo y otro, parecida a la que por ejemplo existe entre un hijo y una madre. Ni se parece tampoco a una no-diferenciación, que sólo puede ser consecuencia de una absorción de los muchos en un único Uno, de modo que el yo y el otro, y con ellos toda personalidad, simplemente desaparecen. Más bien, cada uno es absolutamente no-diferenciado del otro como parte de su propia identidad, y en este sentido toda relación entre ellos como absolutos relativos es trascendida. Cuando dos individuos se encuentran en este terruño del yo, se ponen cara a cara con el «horror ilimitado» de una autoidentidad que niega su identidad ordinaria como un ego libre y absoluto en relación con otros egos. Pero al fin y al cabo, es precisamente aquí que el amor, en un sentido religioso, es posible:

> Acentúo «en un sentido religioso» porque se trata de la vacuidad o del no-yo que ha cortado de manera absoluta al yo y al otro, al uno del otro y ambos de la relación yo-otro. Así, la oposición absoluta es al mismo tiempo una armonía absoluta… *Yo y otro no son uno y no son dos.* Ser ni uno ni dos significa que están relacionados mientras cada uno retiene su carácter de absoluto; mientras son relativos, no están separados ni un sólo momento.

Esto es lo que quiere decir Nishitani cuando define el amor como un no-ego en el que el otro está «presente» como otro, y no simplemente como «proyección del propio ego de uno».

A lo largo de todo su trabajo tardío, Nishitani parece haber entendido la ética más o menos como la búsqueda de lo que los humanos *deberían ser* para actuar de acuerdo con su naturaleza verdadera. Le preocupaba más describir la fuente de la conducta ética en el despertar al no-ego, y con ello distinguirla de la conducta racional o legal, que describir la dimensión práctica de la religión, que antes le había parecido tan importante. Pese a la alusión ocasional a la «actividad del no-yo» en el sentido tradicional de «no actuar egoístamente», la mayor parte de sus referencias al amor religioso muestran esa distancia típica del zen a la hora de identificar o aplicar normas éticas actuales. Lo que sigue es una colección de comentarios encontrados en varios de sus escritos, organizada más o menos *ad libitum*. Como máximo, mostrará una mezcla de aperturas y cierres a preguntas éticas, sin que se indique en ningún momento qué tenía Nishitani por moralmente inaceptable, y por qué.

Por supuesto, el vacío moral de nuestra época no escapó a su atención. Consideraba el «relativismo fundamental» de los valores una consecuencia no reflejada del nihilismo moderno. No ha sido ni una alternativa, tomada con plena conciencia, a los valores absolutos que dominaron en su día, ni ha sido experimentado en una desesperación sombría como la pérdida de algo

esencial a la existencia. El hecho de que los valores hayan sido subsumidos bajo la categoría de «moda» parece más bien que ha sido aceptado como parte de la vida moderna. Es por eso que la misma palabra *ética* ha llegado a ser, hoy en día, para muchos hombres y mujeres, algo así «como una cáscara seca de judía».

Esto no quiere decir que la solución estribe simplemente en restaurar los valores éticos de la tradición. Nos hemos quedado sin fundamento y, pese al desasosiego que eso implica, crea a la vez la posibilidad de un avance espiritual, igual que el propio nihilismo. Del mismo modo que nadie puede comer o dormir en lugar de otro, ninguna tradición o institución puede ofrecer al individuo un fundamento objetivo para la ética. Si el *logos* de la ciencia intenta ver el mundo únicamente desde el punto de vista del mundo y minimizar el elemento humano, la contraposición del *ethos* que se satisface en el intento de contemplar lo humano desde el punto de vista de lo humano simplemente reemplaza un desequilibrio por otro. Incluso una ética que pretenda encargarse del cuidado del mundo cae en esta unilateralidad si no nace de un despertar iluminado del mundo y del yo tal como son, es decir, en el no-yo de su talidad verdadera. En otras palabras, sólo quebrando la esfera ética, traspasándola y llegando a la esfera religiosa —aquí Nishitani adopta la distinción de Kierkegaard— puede uno regresar a la verdadera conducta ética.

«Quebrar y traspasar» no significa en Nishitani simplemente pasar sobre o esquivar la esfera ética, sino reconocer la aporía que permanece intrínseca a todo sistema ético, tanto en los sistemas elaborados racionalmente como en aquellos fortuitamente vividos. Es por esta razón que la moral no puede basarse en los mandamientos y la ley divinos, en el interés propio, ni siquiera en alguna idea kantiana del imperativo categórico, que mantiene la forma de un mandamiento trascendente a pesar de que parezca emerger desde la interioridad del yo. Sólo un sentido de la responsabilidad, que mane naturalmente de un profundo despertar a la contingencia absoluta de la vida, que a la vez esté abierta al futuro, puede proporcionar un fundamento adecuado para la acción humana. Pero hoy la ética parece estar, primero, paralizada por su incapacidad para restaurar un fundamento trascendente, y segundo, cautiva de la relativización de todos los valores que implica el nihilismo. Si hay una solución, no puede consistir en rechazar la ética sino en apropiarse el problema como un problema del yo, en «forcejear con el diablo»:

> Fundamentalmente la ética hoy está rodeada de un enigma intenso. Rechazar sencillamente la ética que vemos hoy no es, por supuesto, una solución; no es más que una decadencia y un signo de que

el enigma ha sido trivializado. La fisura que esto causa en la vida alcanza a la dimensión religiosa… Si aun existe alguna medida de deseo sincero de buscar al Buda y a los patriarcas fuera del yo, el Buda y los patriarcas también deben llegar a ser ellos «el diablo».

Como no es difícil de imaginar, para Nishitani el espíritu ético de los movimientos sociales debe ser interiorizado para que no acaben resultando contraproducentes. Su crítica contra el marxismo fue que, al haberse despojado de los valores cristianos dominantes como un mero instrumento de legitimación del status quo, quienes lo llevaron a la práctica lo hicieron a costa del amor a la humanidad y de la tranquilidad interior que esos valores tradicionales también representaron. Así, el marxismo quedó fácilmente confiscado por descripciones objetivas y «científicas» de lo que al final debía ser útil o valioso para una sociedad, y para los individuos que la componen.

Recuerdo al respecto cómo en 1980 Nishitani me respondió a una pregunta que le hice durante lo que ha llegado a ser la última conferencia de los representantes, en su sentido más amplio, de la escuela de Kioto. Yo acababa de regresar de Nicaragua, un país desgarrado entonces por la guerra, donde me había reunido con amigos en el gobierno sandinista, y alumnos y colegas de años anteriores; en aquel viaje de investigación por Latinoamérica había tenido la ocasión de descubrir el lado sórdido de las inversiones multinacionales en aquellos países, que favorecen a partidos corruptos y a estructuras sociales opresoras. La cuestión es que se me ocurrió preguntarle qué opinaba sobre un posible equivalente de una «teología de la liberación» para el zen y para la filosofía de la nada absoluta. La ocasión inmediata para la pregunta fue un comentario que había hecho en su discurso del día anterior:

El budismo y el cristianismo necesitan un «lugar» en que reunirse y hablar juntos, … y ese lugar es el mundo de la realidad histórica que las dos religiones encuentran de frente… Incluso la confrontación de las doctrinas tradicionales de las dos religiones debe tener lugar en la actualidad del mundo de hoy. No debe ser una discusión interna… Es necesario dialogar sobre los problemas de la sociedad actual, … problemas para los que ambos contraen una responsabilidad, aunque sólo sea en virtud del hecho de que no hayan podido prevenirlos.

En su respuesta a la pregunta, Nishitani aclaró que no podía confiar en ninguna ideología de «liberación», que todas ellas eran «pseudoreligiones» porque el llamamiento a la única liberación verdadera, que supone cambiarse el corazón y cambiarse la mente, acaba sofocada en medio del clamor por el cambio colectivo. Sustancialmente, era la misma opinión que había expresado en un ensayo de 1957:

Las interpretaciones que hacen de la religión, no sólo el marxismo, sino todas las ideologías sociales modernas… sólo ven al ser humano desde el punto de vista del «yo». Esto es porque la

única manera en que pueden pensar el autodespertar es la de la conciencia de un «yo» y no la de un «no-yo»… Ésta es también la razón por la que la reforma social se considera sin referencias a la reforma de la persona humana.

La transcripción de este intercambio no refleja quizá el temperamento de sus comentarios, pues Nishitani se mostró en verdad incómodo, y aun enfadado, por la manera en que yo había formulado la pregunta. Sin embargo, no es difícil leer entre las líneas de sus alusiones al marxismo, al nazismo, al imperialismo, etcétera, un desencanto con las ideologías que habían sacudido Japón cuando no era más que un joven profesor. Como Nishitani mismo sabía demasiado bien, las cicatrices de la complicidad todavía ensuciaban la reputación de los filósofos de Kioto, tanto en Japón como en el extranjero. Pero, al menos mientras yo le conocí, ésta fue una cuestión mejor dejada entre líneas. No fue, y quizá nunca había sido, parte del texto principal.

En cualquier caso, esta desconfianza en las instituciones y en la reforma de las instituciones tiene también su fundamento teórico. A partir de Sócrates, observa Nishitani, el conocimiento del yo estuvo «vinculado al problema de la relación ética con otra gente en la *polis*». La conexión se hace cuando el yo cesa de ser simplemente un problema para sí mismo. Por su parte, la investigación del yo por la gran duda en el zen

rehúsa cualquier solución confeccionada desde este punto de vista. El yo que cuestiona su misma existencia no puede reconocer la autoridad de ninguna cosa que venga de fuera del yo mismo… En este sentido, el yo es centrado en sí mismo a ultranza. La solución que resuelva el problema del yo sólo puede levantarse desde dentro del yo mismo.

Esta respuesta desde dentro no toma la forma de principios, sean universales o concretos, sino más bien la de una «demanda de ser liberado del yo» que está oculta al despertar debido al autoapego. Una vez que la gran negación que rechaza el yo ha sido realizada, la gran compasión de vivir desinteresadamente para otros se sigue de forma natural.

La marca del yo liberado del autoapego es un amor no diferenciado para todas las cosas, como Dios que hace brillar el sol o deja caer la lluvia sobre los buenos y sobre los malos, sin discriminación ninguna. Esta liberación de juicio sobre el bien y el mal señala un vaciarse del yo. No es como la visión desprendida, desinteresada, de la objetividad científica, que hace abstracción de lo humano, y también de la realidad concreta de las cosas que investiga, con el objetivo de descubrir las leyes que gobiernan la realidad. Es una indiferencia religiosa que no funciona desde principios sino desde el encuentro inmediato con la realidad concreta de esta persona mala y de esa buena. Fue sólo en este sentido que Nishitani estuvo dispuesto a reconocer la

importancia de trabajar apasionadamente en lo que uno cree, como una dimensión esencial de la religión. En sus palabras, junto con lo que el zen llama la «gran fe» y la «gran duda», no debemos olvidar el elemento de la «gran ira». No está hablando aquí de la mera furia o de la animosidad, sino de un desbordamiento apasionado del no-yo.

Esta ambigüedad hacia la dimensión ética de la religión afecta a la crítica de Nishitani sobre la ciencia y tecnología, así como también a su idea revisada de la historia, cuestiones ambas a las que nos dirigimos ahora.

62 LA CIENCIA Y LA NATURALEZA. Al condensar las ideas de Nishitani sobre la ciencia, hemos de dar por supuesto que su contexto viene definido por la superación del nihilismo, cuyo advenimiento y cuyas consecuencias, consideró, formaban parte central del mundo moderno; y también, por el hecho de que fue el cristianismo el que dio lugar a la ciencia y, a la vez, fue su primer antagonista. Por lo tanto, sus opiniones fueron tomando consistencia desde la visión del enfrentamiento entre la religión y la ciencia, enfrentamiento que se había saldado con un claro vencedor: la ciencia ha devorado por completo a la religión. Aunque Nishitani estaba convencido *en principio* de la necesidad de algún tipo de convergencia entre las dos, *en la práctica* fue más propenso a criticar a la ciencia, y a toda la gama de sus efectos visibles, que a dar pasos positivos hacia una comprensión alternativa de la ciencia; y casi del todo, ignoró a las corrientes en la filosofía de la ciencia que habían dado ese paso y abordaban preguntas éticas concretas, sin detenerse siquiera a examinarlas.

La crítica de la ciencia en el pensamiento de Nishitani tiene tres aspectos, que van y vienen libremente en sus ensayos sobre el tema, y que han de tenerse en cuenta todo el tiempo. El primero aspecto es la idea de que la ciencia misma es una crítica de todos los modos de pensamiento anteriores, que desafía su supervivencia al tiempo que los empuja a una reflexión profunda sobre sus propias suposiciones:

> Debemos tener el ánimo suficiente como para admitir que la base espiritual de nuestra existencia, es decir, el fundamento de que todos los sistemas teleológicos en la religión y la filosofía que hasta ahora han emergido y en que han dependido, se ha destruido completamente, de una vez para siempre. La ciencia ha bajado al mundo de la teleología como un ángel con espada, o más bien como un nuevo demonio… El problema aquí es el de la conciencia filosófica, que debe indagar existencial y esencialmente qué es la ciencia, … sometiéndose a ella como a un fuego en que purgar y templar las religiones y filosofías tradicionales.

No son sólo los notables logros de la ciencia los que le proporcionan este poder crítico, sino el hecho de que sus argumentos contra los modos de pensamiento precientíficos están a menudo tan bien fundados, así como también el hecho de que ha constelado las cuestiones básicas de la vida en una forma nueva, de la que ninguna filosofía o religión puede ser eximida.

El segundo aspecto de su crítica vendría a decir que, de la misma manera que el nihilismo necesita ser superado desde el interior del nihilismo mismo, y la ética desde el enigma interior de la ética misma, así también el modo de pensar científico, que yace en el núcleo del nihilismo, debe confrontar y atravesar sus propias limitaciones. Si el punto de vista científico fuese vivido completamente, como un modo de ser en el mundo total y exclusivo, muy pronto se estrellaría contra las preguntas fundamentales de la existencia humana, y sus capacidades sufrirían un verdadero colapso. En este punto, no debe replegarse en su propio campo, sino lanzarse en la noche oscura de su propia irrelevancia para resucitar en otra forma, más autoconsciente.

En tercer lugar, la ciencia debe someterse a la crítica de la religión y la filosofía desde un punto de vista que trascienda tanto la ciencia como las tradiciones respectivas de ellas mismas. Este punto de vista debe ser buscado en la encrucijada entre el mundo natural y el no-yo, en lo que Nishitani da en llamar —recuperando una idea de sus primeros trabajos sobre la subjetividad elemental— la «naturalidad». Aquí se puede esperar una contribución distintiva de la filosofía y la religión del Oriente.

Nishitani ve en esta crítica tridimensional de la ciencia un capítulo en la historia del autodespertar. Aunque sólo el individuo puede acceder al despertar, el proceso debe iniciarse en el interior del ambiente de un mundo científico y «mecanizado», que ha de convertirse, tal como es, en un problema de la vida interior. «La esencia de la ciencia», dice, «es algo que ha de cuestionarse desde el campo mismo donde la esencia de lo humano se convierte en una pregunta para los seres humanos mismos». La tecnología es, por supuesto, un hecho de la vida moderna, pero es *también* un estado de conciencia, y para el filósofo ésta es la preocupación primordial. Lo que ha ocurrido es que el modo de pensar tecnológico ha logrado racionalizar la sociedad, en su trabajo y en sus relaciones humanas, de tal manera que puede hasta llegar a decirse que lo humano ha sido borrado del mapa —o mejor dicho, que ha sido pensado desde paradigmas mecanicistas. La evolución ha sido justamente la inversa en la vida interior: se ha producido una desracionalización paulatina tras la cual la gente no piensa más que en lo que le está pasando. En efecto, las certezas de la ciencia han llegado a convertirse

en un nuevo dogma, el dogma de una fe que se da por supuesta, no reflexionada. Si queremos cuestionarnos estas certezas como fundamentalmente inaceptables para el espíritu humano, primero hemos de comenzar por descubrir cómo hemos llegado a creer en ellas.

La oposición entre la racionalidad científica y las irracionalidades de la religión ha fracturado la cosmovisión mítica, aquel universo perfecto y unificado en el que Dios, el yo y el mundo se interpenetraban y hasta se intercambiaban las identidades. La filosofía occidental, según Nishitani, no ha podido impedir que las dos «se apuñalen la una a la otra en el corazón», manteniendo todo el tiempo la ilusión de poder inhabitar las dos cosmovisiones simultáneamente. Antes de la Ilustración y del nacimiento de la ciencia moderna, la idea de Dios como autor de la verdad última sirvió para unir el conocimiento secular y el religioso. Cuando la ciencia se deshizo de Dios, esa unidad se derrumbó. Los esfuerzos por reconciliar los dogmas religiosos y las explicaciones científicas tienen como objetivo algún que otro tipo de restauración de esta unidad al nivel de la comprensión racional. Para Nishitani, el problema básico es indudablemente la ruptura entre dos modos de la *Existenz* o de ser humano en el mundo, representados por la religión y la ciencia. Lo que ha ocurrido es que, en lugar de permitir que el problema se despliegue y prospere hasta la frustración total, una nueva forma de humanismo ha emergido para poner algo de orden, solventar la crisis y, en definitiva, calmar los ánimos. Es un humanismo organizado en torno a la pregunta por el significado de la vida humana que, cumplidamente, ha abandonado el mundo de la naturaleza: se lo deja a la ciencia. Esta separación entre lo humano y lo natural Nishitani la encuentra engañosa, primero, porque la coexistencia no es tan pacífica como parece, y segundo, porque ignora la oportunidad de abordar cuestiones más básicas traídas a la superficie por el choque de cosmovisiones.

Con la transición que va de la tradición al método científico, como fuente de autoridad indiscutible, la imagen de lo humano ha experimentado un cambio radical que va paralelo al cambio en la imagen de la naturaleza. El yo se destacó de la unidad con Dios y el mundo para declarar su independencia. Nació una forma diferente de «ver y estar» en el mundo, lo que Nishitani llama, recurriendo nuevamente a sus escritos sobre la subjetividad elemental, «la conciencia de subjetividad». La modernidad significó sobre todo un impulso a encontrar el centro de lo humano, una vez nos habíamos liberado de la concha religiosa exterior tras considerarla un «accesorio innecesario».

Mientras tanto, en el mundo mecanizado de la ciencia, la naturaleza ha sido redefinida como energía. Sólo después de abstraer el valor tradicional y simbólico de las cosas de la naturaleza, la tecnología pudo avanzar hacia una manipulación eficiente del mundo natural. El agua, por ejemplo, que había tenido varios significados al mismo tiempo y dentro de la misma cultura, diferentes por ejemplo para un maestro de té, un poeta o una persona religiosa, se redefine en la cultura científica como un «conjunto de energía», excluyendo cualquier otro significado. Así, mientras la idea de la naturaleza se va ajustando a los fines de la nueva cosmovisión, necesariamente se va deshumanizando. Todo simbolismo religioso o cultural y todo significado subjetivo ha sido drenado de la naturaleza, para facilitar el imparable proceso de mecanización y racionalización científica. La «mecanización», como Nishitani solía llamarla, no ha andado pareja al proceso de «humanización» de la vida interior. Compitieron, hasta que la primera terminó haciéndose con el poder. La subjetividad, sencillamente, se retiró del mundo natural.

Pero la enajenación del sujeto de la naturaleza no es sólo consecuencia de la ventaja que ha podido llevar el método científico en este enfrentamiento de paradigmas. De hecho, a llegado a aceptarse como modo de vida, así que hasta las maravillas del mundo natural hacen que el individuo moderno retroceda aun más en el cierre de su yo frustrado. El pasaje siguiente, de una conferencia tardía, aunque algo fracturado en la transcripción, expresa la idea con claridad:

> Los humanos nacemos del mundo de la naturaleza, y eso quiere decir que la naturaleza es parte de nuestra existencia misma. Son como cada árbol o cada brizna de hierba, como las aves y las bestias: no importa cuanto se los contemple, nunca se puede explicar por qué existen o qué significan. Pero los humanos, a diferencia del resto de la naturaleza, llegaron a agruparse en sociedades… La vida urbana en que pasamos nuestros días es un mundo que deja espacio sólo para las cosas comprensibles. Nos hemos acostumbrado a este mundo. Su superficialidad ha llegado a ser tan normal para nosotros que nuestras propias mentes, poco a poco, se han hecho superficiales y estrechas, dejándonos descontentos e insatisfechos. Puesto que el regreso a la naturaleza no ofrecía una respuesta, dimos un giro y dirigimos nuestro descontento hacia la naturaleza misma.

Como consecuencia, la conciencia subjetiva que obtenemos con la emergencia de la cosmovisión científica empezó a ser socavada. No sólo el mundo de la naturaleza, sino lo humano mismo ha devenido objeto de mecanización progresiva, tanto directamente, por medio de la ciencia y la tecnología, como indirectamente por medio de sus efectos sobre las instituciones sociales y las normas de convivencia. Reflejando las palabras de Buber, pero sin citarle, Nishitani ve que nuestra época convierte todo en el

mundo, a las personas y a las cosas, en un «ello», con el resultado de que el «yo» también se hace «ello»:

> Si todos los «tus» cesan completamente de resistir el «yo» hasta el punto de que hasta cesan de ser más «tus», también el punto de vista del «yo» se evapora al mismo tiempo. «Yo» se convierte en un poder dominante en un mundo del poder… Mientras todo deviene un «ello» que puede ser libremente manipulado y controlado, a los humanos que hacen las manipulaciones se les desposee de su calidad de sujetos. La conciencia de la subjetividad sufre una degeneración gradual bajo el dominio de lo tecnológico.

Al mismo tiempo, la debilitación del yo y la objetivación de la naturaleza encubre un antropocentrismo sutil en la ciencia. A pesar de su concepción mecanicista de lo humano, el modo de pensamiento científico se ha aliado con la economía y la filosofía en la suposición de que el ser humano, individual o socialmente, es la medida de todas las cosas. Donde un conjunto de rasgos humanos habían sido una vez proyectados en el mundo de los dioses, ahora otro conjunto se ha proyectado en el mundo de la naturaleza. La totalidad original del mundo natural ha sido dividido en ítemes individuales que han sido convertidos en tipos de «sujetos abstractos» que «funcionan» en una comunidad de otros sujetos regulada por leyes. En este sentido, el mito cristiano del cosmos, organizado entorno al ser humano, que corona la creación, y dominado por un Dios personal, continúa alimentando la ciencia en sus raíces, a pesar del antagonismo que muestra en la superficie.

El Oriente asiático no produjo por sí mismo ni una cultura científica, como la del Occidente, ni la idea de una conciencia subjetiva, que ha dado lugar a la democracia occidental. La primera, dice Nishitani, tiene sus orígenes en la cultura griega, la segunda en la relación personal con Dios que ha favorecido el cristianismo. La ciencia y la subjetividad que vemos en el mundo de hoy han tomado una forma opuesta a la de sus orígenes, aunque la «afinidad fatal» permanezca como un músculo rígido que rehusa relajarse. En tales condiciones, no es suficiente con regresar a los orígenes —como se ha defendido desde movimientos tan dispares como el Renacimiento o la Reforma protestante— ya que los orígenes mismos se han hecho problemáticos. Nishitani considera que la cultura oriental puede ayudarnos a recobrar el significado prístino de la cultura griega y cristiana, ya que puede ver algo en ellas que los ojos occidentales han pasado por alto —es decir, la no sujetiva, no objetiva, primaria «naturalidad» de la naturaleza.

En el Oriente, la «naturalidad» prístina que el modo de pensar objetivista y funcional ha llegado a trivializar como romántico e irracional continúa manifestándose. La «naturalidad» de la naturaleza como una totalidad de

todas las cosas en ella es algo que es «tal como es y por sí mismo». Que es, no por la fuerza exterior de una ley o una voluntad, no por cualquier necesidad interior fundada en una sustancia subyacente, sino simplemente por su «talidad». En ella no hay «yo» ni en el sentido personal ni en el impersonal —solamente, una «mismidad». En lugar de la duplicidad de esencia y existencia en que la ciencia y la subjetividad se fundan, la naturaleza es una unicidad de la naturaleza. A consecuencia de la duplicidad, cada cosa tiene su propio «armazón de ser», así que no puede ser otra cosa, postulado que vemos reflejado en la ley lógica de la no-contradicción. En la unicidad del «ser natural» no existe tal armazón, así que las cosas que son «esencialmente» dos pueden verse como «naturalmente no dos». Éste, en pocas palabras, es el punto de vista que nos propone Nishitani para actualizar la crítica tridimensional de la ciencia.

63 EL TIEMPO Y LA HISTORIA. Para muchos de los lectores occidentales de Nishitani, quizá la mayoría, los capítulos de *La religión y la nada* dedicados al tiempo y a la historia son los más decepcionantes, debidos a la falta de relevancia que concede a la historia vivida. Hemos de recordar que uno de sus motivos por los que prefiere abstraerse de la actualidad y de la historia en su sentido más concreto es porque, como se recordará, sus único intento serio por abordar directamente la historia se localiza en su filosofía política y, particularmente, en las discusiones del *Chūōkōron*. La aparente abstracción, en mi opinión, ha de entenderse como la señal más clara del deseo de Nishitani por distanciarse de su apuesta ideológica anterior. De hecho, ya en 1949 había alterado su uso del término «filosofía de la historia», para liberarlo de toda connotación política y referirlo a la pura búsqueda de un fundamento metafísico para la existencia humana. El resultado es, sin duda, una contribución mucho más valiosa a la filosofía de la escuela de Kioto que la que podía haberse derivado de sus anteriores orientaciones.

En las discusiones del *Chūōkōron*, Nishitani había hablado de la ausencia de historia en Oriente, en el sentido de que lo histórico y lo transhistórico han sido tradicionalmente uno, mientras que el historicismo occidental separa los dos. En un comentario hecho como de pasada, recomendó que «superar el historicismo tendrá más éxito si procede a través del historicismo mismo». Éste será ahora el punto de partida que elegirá Nishitani para revisar su postura.

Para Nishitani, las dos maneras típicas de considerar la historia, como un ciclo interminable de repeticiones o como un avance lineal hacia un futuro indeterminado, no son adecuadas porque solamente representan un aspecto del tiempo. Tampoco han llegado a ningún sitio los diferentes ensayos que se han hecho para combinarlas en una y obtener así una historia en progresión espiral, que recapitulara continuamente el pasado mientras se lanza hacia el futuro. En última instancia, todas ven la formación de la historia desde el punto de vista del ser. Nishitani propone más bien una visión de la historia desde el punto de vista de una nada dinámica, donde el tiempo y el devenir son vistos como el autovaciar de la realidad. Será preciso detenerse un momento en esta idea.

Nishitani comienza con el contraste del historiador inglés Arnold Toynbee entre la historia del Oriente y la del Occidente. La teología cristiana ha transmitido la idea del tiempo lineal a través de la historia de la filosofía occidental, al reconocer su forma fundamental de un pasado infinito avanzando hacia un futuro infinito y, al mismo tiempo, al tratar de complementar esa idea del tiempo con una idea de la eternidad que trasciende el mundo temporal histórico. Pero lo que el cristianismo considera la eternidad puede interrumpir la inmanencia de la historia sólo a condición de que se someta al absoluto del tiempo unidireccional. El tiempo fue originalmente una creación de Dios, pero su esencia es tal que Dios rige sobre él sólo al hacerse actor en su drama, es decir, como *dramatis persona*. Esta idea del tiempo reduce la idea de la eternidad a una mera infinidad que se estira en ambas direcciones. Esto crea un tipo de «ilusión óptica», en el que uno tiene que explicar la historia mediante un mirar atrás en la mente de Dios, antes del comienzo de la historia, y por delante, más allá de su fin. Pero el significado real de la historia se desarrolla en el interior del drama mismo, y desde luego, está centrado en la acción de los individuos que lo componen, Dios incluido.

Las ideas orientales sobre el tiempo, incluso el modo budista de pensarlo, tienden a ser más bien circulares o cíclicas. El orden de las cosas es enteramente impersonal, y su significado es indeterminado por cualquier historia trascendente. Esto le proporciona su propia contradicción interna. Por un lado, desde que el significado se hace función del intelecto y de la voluntad humanas, la historia está abierta. Por el otro, desde que no puede alterar la naturaleza de la indeterminación universal de la historia, el ego individual es amortiguado en el universal y desviado de cualquier

contribución nueva. A diferencia de la historia cristiana, esta concepción está centrada en la naturaleza en vez de en el yo.

Nishitani acepta la presentación de la historia occidental, pero entiende que Toynbee ha introducido un prejuicio occidental en la idea oriental. Al corregir ese prejuicio, ofrece su propia interpretación. Nishitani ve el momento presente no como un punto en una progresión, sea circular o lineal, sino como una apertura en el «terruño» del tiempo mismo, donde no sólo el pasado y el futuro, sino el significado mismo de la historia tiene su fuente elemental e infinitamente renovable. El pasaje citado antes que establece una conexión con el pasado a través de un tazón de arroz (§56) nos puede servir de un ejemplo. En ese mismo contexto Nishitani habla de la apropiación de la sabiduría de las grandes figuras del pasado como una manera de trascender la historia desde el interior de la historia.

Para superar el impacto aparentemente sofocante de una visión circular del tiempo, dice Nishitani, el cristianismo proporciona a la ciencia las herramientas para una objetividad antropocéntrica que ubica el significado de las cosas de la vida en el cuento de su génesis y sus efectos. En Europa desde el Siglo de la Luces, se veía venir que esta cosmovisión terminaría minando al cristianismo, cosa que la aparición del nihilismo secular ha confirmado. (Al mismo tiempo, Nishitani reconoce que esa visión de la historia ha dotado a Occidente de bases con las que forcejear con los problemas del mundo actual, algo que el budismo no ha sabido hacer.) Ni el luminoso intento de Nietzsche de doblar el tiempo hacia atrás en sí mismo por medio de la idea del eterno retorno puede superar el problema, porque sigue viendo lo humano como el exclusivo centro del tiempo y el *telos* de la historia.

Sólo será posible superar el nihilismo inherente a la visión moderna de la historia si regresamos a los orígenes de la historia misma. El punto de regreso es el momento presente, o el «ahora eterno» como Nishitani lo llama, adoptando el vocablo de Kierkegaard que ya usaron en su día Nishida y Tanabe. En el aquí y ahora del presente, «directamente bajo los pies», el pasado y el presente son trascendidos y a la vez hechos simultáneos —sin destruir la secuencia temporal tal como es. El patrón es familiar: la misma nada revelada en el mundo del ser sin aniquilar ese mundo, es descubierta aquí en la esencia del tiempo. Sólo la eternidad puede fundar la infinitud del tiempo, al igual que sólo la nada puede fundar el mundo del ser. Entendámonos: no es que haya otro mundo fuera del tiempo que pueda llamarse eternidad, sino que el mundo del tiempo y del ser *es* el autovaciarse de la vacuidad absoluta. La vacuidad es la historia, la historia es la vacuidad.

64 DIOS. Como estamos viendo, Nishitani no rechaza simplemente las ideas tradicionales que quiere repensar —el nihilismo, el yo, la relación interpersonal, la ética, la ciencia, la historia— ni tampoco se contenta con modificarlas a la luz de su propio punto de vista. Más bien intenta perseguir la idea hasta el punto en que se derrumba antes de llegar a la realidad que pretende expresar, y que justamente en el punto del colapso revela lo que había sido descuidado. Este penetrar mediante un «quebrar y traspasar» siempre insinúa un renacimiento, no sólo del yo, sino de la idea que ha sido atravesada. Desde el momento mismo en que la idea empieza a desplomarse, Nishitani empieza a restaurarla, relativizando lo que la había precedido a la luz de lo que ha sido revelado. El parecido con la idea de Nishida de «trasdescender» la negación hasta la afirmación, como también con la «crítica absoluta» de Tanabe, es evidente. Lo que se muestra más fuertemente en Nishitani que en sus predecesores es la dimensión existencial en su modo de acercarse a una pregunta.

Fuera o no siempre efectivo este método, y uno tiende a suponer que a veces se aplica más tácita que explícitamente, fue el método elegido por Nishitani para reconocer la autoridad de la tradición sin sentirse en débito con ella. Lo mismo vale para su tratamiento de la cuestión de Dios, que demasiados de sus comentaristas han visto como una simple negación del Dios cristiano a favor de un Dios recreado a imagen de la nada absoluta. Creo que, sin embargo, sería más exacto decir que su indagación de la idea de Dios clarificó su idea de la nada absoluta, y que además le ayudó a encontrar un fundamento ontológico para su método existencial de abordar cuestiones tradicionales: no sólo la reflexión racional, sino toda realidad es, por naturaleza, autovaciante.

No cabe duda de que Nishitani, al igual que Nishida y Tanabe, rechazó la idea occidental tradicional de una trascendencia divina, pero no rechazó la idea de Dios ni toda posibilidad de una trascendencia. Más bien, insiste que esos son ideas necesarias al cristianismo mismo. Y al elaborar sus argumentos a favor de la reforma de la idea cristiana de Dios, Nishitani no está simplemente amonestando, como budista, la doctrina cristiana, exigiéndole que se despierte a la crítica racional y a la filosofía moderna. Está forcejeando con el problema de Dios, con un pie en el cristianismo y otro en el budismo, precisamente porque es un problema que se abre a una cuestión humana fundamental para la religión, sea el budismo, sea el cristianismo. Esto vale

por sus escritos sobre Dios en general, donde lo que era sólo implícito en Nishida y Tanabe es finalmente aclarado: una filosofía de la nada absoluta necesita la idea de Dios como elemento esencial.

Las razones principales que justifican su rechazo de una trascendencia divina ya han sido mencionadas. El nacimiento de la cosmovisión científica trajo consigo la liberación del pensamiento de toda autoridad externa, que comenzó con una declaración de independencia de Dios. El cristianismo ha contrarrestado el golpe a la autoridad divina al insistir en la alteridad absoluta de Dios y en su trascendencia del mundo, y al mismo tiempo proclamando que su autoridad trascendente es una fuerza omnipresente en el mundo y en toda actividad humana, incluida la obra de la razón misma. De esta manera, el problema perenne de aclarar la relación ontológica entre Dios y las criaturas se agudiza aún más cuando se lo hace recusar la autonomía de la razón científica, y aún más cuando los principios que una vez habían dominado indiscutidos en la vida cotidiana, en el pensamiento, la ética, y la sociedad van cayendo, uno tras otro, ante el avance del escepticismo, la secularización, y el ateísmo.

Siempre que uno no crea que el autodespertar del Siglo de las Luces, la ciencia, y la modernidad, han sido algo así como una enfermedad monstruosa de la que hemos de curarnos cuanto antes, para que la fe vuelva a ocupar su trono privilegiado, algo ha de hacer con el hecho de que el punto de vista tradicional del cristianismo se opone a esta «subjetividad despertada del hombre moderno». Nishitani es inequívoco al respecto:

> El cristianismo no puede y no debe considerar al ateísmo moderno como algo que deba ser meramente eliminado, sino que en lugar de esto debe aceptarlo como una mediación hacia un nuevo desarrollo del propio cristianismo.

Este nuevo desarrollo comienza con una reconsideración de la trascendencia como algo que «nos priva de un locus en el que permanecer en la propia existencia, de un locus en el que poder vivir y respirar».

A lo largo de la historia intelectual de Occidente, la omnipresencia del Dios trascendente se ha erigido como un gran muro de hierro que uno no puede evitar. Enfrenta al individuo con el recuerdo constante de que las criaturas no pueden ser Dios. «En tanto que Dios es uno y el único *ser* absoluto, todas las otras cosas consisten fundamentalmente en *nada*». Ninguna apelación a la analogía del ser puede compensar el hecho de que no hemos sido creados de la misma materia que Dios sino *ex nihilo*, así que nuestra nada es más inmanente en nosotros que nuestro ser. Ni puede

realmente superarse la disparidad básica entre Dios y las criaturas personalizando a Dios y dando pie a una relación interpersonal. Tal personalización nunca puede ser completa, porque Dios carece de la nihilidad fundamental que es la marca de la personalidad humana. Un ateísmo simple que niega al creador no elimina la nada, desde el momento en que la experiencia de la nihilidad se nos enfrenta con absoluta independencia de si aceptamos o no las doctrinas religiosas. Mejor será buscar un camino *a través de* la nada con la que la presencia de Dios nos confronta.

Aunque no lo argumenta históricamente, Nishitani declara que el motivo que se oculta tras la personalización de Dios —o para continuar considerándolo persona— es que encubre la nihilidad que yace en el núcleo del ser humano con una imagen de armonía entre el mundo y la existencia humana, a fin de que «el significado y el *telos* de la existencia humana constituyan el significado y el *telos* del mundo». El mundo es empujado a la periferia y las cualidades especiales de la existencia humana son ubicadas en el centro, por lo que Dios se asegura un lugar en el centro sólo si adquiere los rasgos humanos. Actualmente, el mundo ha recuperado su lugar en el esquema, y el eje vertical de una relación personal entre Dios y la humanidad está atravesado por un eje horizontal que hace al mundo girar en una dirección diferente. Ya no podemos más pensar en nuestro lugar en el mundo como fundamentalmente personal, sino como material y biológico.

La idea de Dios sólo podrá sobrevivir si encontramos una impersonalidad más fundamental detrás de la personalidad de Dios. Aquí, de nuevo, la meta no es rechazar al Dios de la tradición, sino reestablecerlo. Y el fundamento sobre el que llevarlo a cabo no ha de buscarse en ningún acceso privilegiado al conocimiento sobre la naturaleza de la divinidad, sino en el reconocimiento del autoapego en el núcleo de nuestra imagen de Dios. La marca de estar liberado del yo, como se hizo notar anteriormente, es un amor no diferenciado para todas las cosas, como Dios que hace que el sol brille y que la lluvia caiga sobre los buenos y los malos, sin ningún tipo de prejuicio. Es esta imagen de Dios, la de un amante «impersonal» en el sentido más noble de la palabra, la que Nishitani reivindica urgentemente para el cristianismo: una persona «que aparece por lo que no puede llamarse 'personal en sí' y no implica ningún confinamiento de la propia existencia». Al mismo tiempo, al igual que el despertar a la mismidad verdadera del yo, más allá del autoapego, es un paradigma para el obrar de la realidad como tal, así también la imagen de Dios debe conformarse a ese paradigma. En pocas palabras, para Nishitani, este descubrimiento de Dios como amante impersonal forma parte de una

reapropiación más amplia de la idea de Dios. La base de esta reapropiación —no se olvide que estoy simplificando en modo flagrante una idea que elaboró y reelaboró durante la mayor parte de su vida— fue lo que los místicos llamaron «el Dios más allá de Dios», y lo que él mismo llamó «una nada absoluta que alcanza un punto aun más allá de Dios».

La reexaminación comienza con la idea de la creación del mundo *ex nihilo*. Este *nihilum*, que es elemental en el ser humano, y que en una primera consideración parece no ser más que una nihilidad sin sentido, no niega todo significado, sino sólo aquel significado centrado en el yo como *telos* de la vida. Dicho a la inversa, el significado de ese *nihilum* consiste en la afirmación de un yo no apegado y no centrado en sí mismo. La nada más allá de Dios de la que está hecho el mundo es también la nada desde la cual Dios obra. Es más absoluto que Dios mismo, no en el sentido que Dios llega a ser visto como su criatura, sino en el sentido de que la naturaleza elemental de una cosa es más absoluta que cualquier manifestación particular de ella. Ya en sus primeros ensayos, Nishitani se muestra atraído por la idea de Eckhart de la deidad como indicación de una divinidad elemental de donde procede toda actividad de Dios, y a la que todas nuestras ideas e imágenes de Dios deben regresar para su rejuvenecimiento.

Al mismo tiempo es también el punto al que el yo regresa en busca de su propia naturaleza verdadera:

> Podemos referirnos a la nihilidad de la *creatio ex nihilo* como una mera nada relativa… La existencia independiente de verdad sólo puede ser postulada desde una nada absoluta y enraizada en ella. En mi opinión, ésta es la nada que Eckhart tiene en mente cuando dice «el fondo de Dios es mi fondo y mi fondo es el fondo de Dios».
>
> …
>
> Llama a ese lugar el «desierto» de la deidad. El alma allí está completamente privada de la egoidad. Es el fundamento último del alma, su «fondo sin fondo». A pesar de que esto indica el lugar en el cual el alma puede volver a ser sí misma por primera vez, al mismo tiempo, es el lugar en el que Dios es en sí mismo. Es el fundamento de Dios.

Así, la naturaleza de Dios —que es al mismo tiempo la naturaleza elemental del mundo del ser y de la existencia humana en él— es la nada absoluta, y la naturaleza de la nada absoluta es la ausencia de toda sustancia y todo yo. Por tanto, esa naturaleza está más manifiesta donde el yo es vaciado.

Nishitani encuentra una imagen primordial de esto en el cristianismo: el autovaciarse de Dios en Jesús, lo que el himno de san Pablo en la Epístola a los Filipenses (2: 6–11) llama *kenōsis*. Nishitani distingue entre la *kenōsis* de Dios y la *ekkenōsis* de Jesús. Entiende que el primero señala la naturaleza de Dios, que es autonegativa, y supone el vaciado del yo. Entiende el segundo,

en cambio, como una decisión deliberada de actuar de acuerdo con esa naturaleza. De esta manera, dice que, en sí mismo, Dios *es amor,* y en Jesús, Dios *ama.* Si el primero es un acto voluntario de autovaciarse, el segundo es un subsiguiente vaciar de esa vacuidad más allá de la voluntad. Nishitani logra sacar así a Dios, la deidad, y a Jesús del esquema de referencia de una cosmovisión personal y antropocéntrica, y los vuelve a ubicar en un estado espontáneo y natural de *samādhi*, en el que las cosas y las personas son lo que son y hacen lo que hacen desde un lugar vaciado del yo.

Nishitani disfrutaba citando a los teólogos que iban a visitarle las palabras de san Pablo, «Vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí» (Gal. 2: 20), convirtiéndolas en una especie de kōan zen y preguntándoles, «¿Quién habla aquí?». La pregunta, como también la respuesta, depende de una comprensión budista de Dios como no-yo. Lo que, parece ser, esperó como respuesta fue una recuperación de la búsqueda mística de Dios desde la renuncia a Dios.

65 LA ENCARNACIÓN DEL DESPERTAR. A partir de *La religión y la nada,* Nishitani irá aproximándose al budismo, con zancadas cada vez más valientes y espaciosas, en su manera de abordar los temas filosóficos. Tras concluir el último capítulo del libro publicó su primer ensayo sobre el zen, «El zen y la ciencia». Una vez dado el paso, su confianza para dialogar directamente con textos de la tradición zen siguió aumentando, y culminó en dos volúmenes que comentaban, en más de 830 páginas en total, el *Shōbōgenzō* de Dōgen. Esto no quiere decir que simplemente aplicara ideas del zen a las cuestiones filosóficas. Al igual que hizo con la idea central de su filosofía, la vacuidad, tomó prestados conceptos aquí y allá de la tradición budista, para repensarlos y trasmutarlos en un contexto filosófico. En este sentido, su intención no era esclarecer el zen o dilucidar ciertos aspectos suyos al proporcionarle un discurso racional, sino, como ha dicho Horio Tsutomu, uno de sus discípulos principales, «penetrar a través de esas ideas para empujarlas a un nuevo desarrollo».

Por lo general, Nishitani recurre a los místicos occidentales para destacar y exponer directamente su discurso *acerca de* la experiencia o su inefabilidad. Sin embargo, cuando quiere hablar de la experiencia inefable misma, Nishitani prefiere citar ejemplos del zen y a los clásicos chinos. Para esto da una razón lacónica:

> Si el silencio es oro, el zen puede llamarse una alquimia que trasmuta todas las cosas en oro al purificarlas en el fuego de la negación de toda palabra y letra, de todo nombre y concepto, de todo método lógico y sistema teórico. El zen es, se puede decir, una alquimia anti-ontológica.

Desde luego, así es como Nishitani usa el zen en su propio pensamiento. En sus textos los ejemplos de zen caen maduros del árbol. Después de haber sido obligados a masticar las frutas secas de sus argumentos filosóficos, saben tanto más dulces, al menos hasta que Nishitani interrumpe la gustación y nos recuerda que son realmente la misma cosa en forma diferente. Más aún, el zen parece preservar su autoridad tradicional precisamente por su desapego a la autoridad establecida. Como el oro, que fue el elemento primordial del *opus alchimicum,* el zen permanece como un referente a causa de la dificultad de aprehenderlo y de su compromiso a rehuir todo razonamiento y toda imaginación sobre «la única gran materia» del yo verdadero.

Al mismo tiempo, como hemos visto, la actividad de quebrar y traspasar no fue un fin en sí mismo. El objetivo de las imágenes y las disciplinas del zen ha sido siempre el despertarse. Como el águila que obliga a un pajarito a volar a una altura desacostumbrada, rodeándolo con su vuelo y, cuando el aire se ha vuelto para su víctima demasiado enrarecido para respirar y aletear, lo agarra justo al punto de caerse. La dependencia del águila de su presa, se puede decir, impide a su orgullo volar más alto para no intentar subir por encima de sí mismo. Así también, el cuerpo y las imágenes que proporciona a la conciencia son una manera de asegurar que la búsqueda del yo verdadero quede siempre ligada a lo cotidiano.

En una serie de conferencias terminadas cuando Nishitani tenía setenta y cinco años de edad, ese tema se repite con insistencia. Explica que si no hay sustancia en las cosas y en el yo, sino que todo es cambio y devenir, entonces hasta las palabras y las ideas que usamos para capturar esas cosas y ese yo están vacías de sustancia. De hecho, son precisamente las palabras y los conceptos los que, más que nada, han creado la necesidad de una idea de la sustancia, y los que la han sustentado hasta ahora.

Esto, naturalmente, nos obliga a preguntarnos qué puede aguantar el peso del mundo manifestado en la razón si no son las palabras ni las ideas. En un ensayo tardío, acabado unos años después de esas conferencias, Nishitani sugiere que, desde el punto de vista de la vacuidad, el mundo está reconstituido en su inmediatez como «imagen», la imagen que es asida no por la percepción o la razón, sino por una «sensación» que abarca ambas. Del mismo modo que la superación del nihilismo no conlleva la supresión de la nihilidad misma, sino sólo de la ansiedad que la acompaña —en una

afirmación del nihilismo mediante la negación de la ansiedad— así también no es que el mundo simplemente cese de existir en el despertar de la nada absoluta, sino que es reafirmado tal como es mientras nuestra idea de él se nos toma. El mundo, sugiere ahora, «se convierte en imagen» sobre un campo de vacuidad. Este «hacer imágenes» no es el trabajo de la imaginación ordinaria, en la que el sujeto reproduce el mundo mentalmente. Es el trabajo de la vacuidad manifestándose por sí misma en la conciencia, mientras trasciende el mundo de sujeto-objeto.

Nishitani compara este hacer imágenes del mundo con el «cielo vacío», una metáfora que se encuentra en textos budistas, y que nos recuerda que el cielo, que puede estar visible ahora mismo, ante nuestros ojos, se abre a la vez en un espacio invisible e infinito. Esta unidad de una realidad infinitamente abierta y la multiplicidad de apariencias que toma en el mundo del ser señala el paisaje interior del yo despertado. Es ahora que podemos hablar de «conocer las cosas a través de volverse ellas». Al mismo tiempo, vale notar, su atención a la imagen ensancha y da un significado positivo a su idea de mirar el mundo como en «exposición doble», que antes tenía una connotación bastante negativa, algo así como un reconocer la transitoriedad de las cosas de la vida.

Adoptando una imagen para hablar de imágenes, Nishitani dice que en el hacer imágenes, la cosa y nuestro conocerla, son uno, al igual que el chirrido de una chicharra —incluso hasta el lenguaje que usamos para hablar del chirrido de una chicharra— evoca la imagen de la chicharra, que ni es la chicharra misma ni es nuestro conocimiento de ella, sino el «inmediatamente dado» en que los dos cruzan. Desde este punto de vista, el conocimiento ordinario, que pone al conocedor en un lugar y al hecho conocido en otro, puede comenzar a superarse. En el hacer imágenes es como si la facticidad externa y obstinada de una cosa, su «ser», fuera «trasladada» a un punto común en que se hace «transparente», manifestando su forma verdadera mientras mantiene su «lugar» como un hecho en el mundo del ser:

> Es como si un paisaje interior escondido en el «ser» se hubiera abierto. Ésta es la base para ver los hechos mismos «desde dentro». Básicamente, este traslado constituye un cambio de un «hecho» real a la imagen de él. O mejor dicho, quiere decir que desde dentro del «hecho» una imagen, que es uno con él, manifiesta su forma individual *como imagen*.

Para Nishitani, este hacer imágenes no es meramente un trabajo *de* la conciencia ni un trabajo *sobre* la conciencia, sino más bien un despertar a la vacuidad. Regresando al espacio infinito del cielo —que, por cierto, se escribe con un carácter chino que significa también «vacuidad»—, nos pide

que pensemos en una persona, recostados en el suelo y mirando hacia arriba. El cielo mismo, aunque demasiado expansivo para ser convertido en una imagen concreta, parece ofrecer un campo en el que la vacuidad, el cuerpo que contiene las imágenes de la realidad que el cielo abarca, y la tierra a la que el cuerpo pertenece, todos se interseccionan. En otras palabras, la sensación de una imagen representa un despertar al hecho de que la vacuidad es la fuente elemental de todas las cosas, que las abraza y penetra hasta el fondo. De este modo, Nishitani recurre al hacer imágenes para volver a confirmar la transición de la interpenetración entre hecho e idea a la interpenetración mutua de todas las cosas, más allá de todo razonamiento. Es, según nos dice, como la recuperación de un «caos» original tras el «cosmos» unificado.

El cuerpo que «contiene» imágenes del mundo en su forma verdadera y vacía no es el cuerpo en el sentido ordinario del cuerpo físico, sino que parece más una vida corpórea que incluye, sin estar limitado al individuo envuelto en la piel. Por supuesto, su afirmación no es susceptible de investigación científica, pero tampoco se trata estrictamente de una metáfora espiritual. Es el sentido en que la apropiación total de una idea —Nishitani introduce un término que significa «reconocimiento encarnado»— pertenece a la totalidad del yo vivo, porque ese yo vivo pertenece al mundo que está alrededor, forma parte de él. El cuerpo es lo que atraviesa la piel del individuo privado para relacionarse con el ambiente que lo rodea. De este modo, la atención que Nishitani otorga al cuerpo no le obliga a reintroducir la dicotomía sujeto-objeto que el punto de vista de la vacuidad pretende superar. De hecho, no es en términos de una dualidad de mente y cuerpo que trata el cuerpo, sino más bien en términos de la relación entre cuerpo y tierra.

Para expresar la unidad del yo corporal y el ambiente, Nishitani presta una expresión que Kierkegaard adopta en *La enfermedad mortal* para discutir la unidad del yo con su fundamento, a saber, que en el cuerpo el yo y el ambiente son «transparentes» el uno al otro,

> en el sentido que no hay ninguna línea limítrofe o ninguna partición. Es por eso que está vivo. Que el yo está vivo significa que la vida fluye o respira en la naturaleza más grande… El hecho de que uno vive significa que en el fondo existe un punto en el que el centro del mundo y el centro del yo son uno, … un punto transparente, por el que la luz puede pasar libremente… No hay muros, y allí donde un muro aparece, es debido al yo.

Estas observaciones sobre el cuerpo y la función de la imagen nunca fueron elaboradas formalmente por Nishitani, ni las prosiguió hasta hacer necesaria algún tipo de teoría simbólica. Las numerosas referencias que hace

como de pasada en sus conferencias tardías sobre psicología —la mayor parte de ellas, hay que decirlo, con el fin de rechazar algún que otro modelo de la psique— al menos sugieren que Nishitani reconoció que la cuestión de la interpretación de las imágenes merece una atención seria y rigurosa. Lo que más asombra es, sin duda, que no la hubiera relacionado con el arte y la literatura, a través de las cuales sus ideas pudieron haberse enriquecido en gran medida. Uno tiene que suponer que, ya viejo y con una postura filosófica que básicamente giraba alrededor de las cuestiones últimas, se enfrentó con el crepúsculo de su vida con una negativa casi ascética a distraerse en la novedad.

66 LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN. Concluyo este resumen de la filosofía de Nishitani hablando de su orientación general hacia la religión institucional u organizada, en particular hacia el budismo y el cristianismo. Aunque nunca se explayara sobre el tema, comentarios que salen a la superficie aquí y allá en sus ensayos y conferencias últimas nos sugieren que, para él, el filósofo debía recuperar el alma que esas religiones parecen haber perdido al ocuparse en sus aspectos doctrinales, rituales o estructurales. «No hay ninguna edad presente en la religión», solía decir Nishitani, «y ninguna religión en la edad presente». La relación entre la ciencia, la religión y el nihilismo, que había formado el núcleo de sus preocupaciones hasta *La religión y la nada,* en sus obras tardías, cede la primacía a una nueva preocupación: devolver a la religión al impulso humano básico del que nacieron.

> Las observancias y doctrinas religiosas se desarrollaron a través de la tradición histórica para dar apoyo a las agrupaciones religiosas. Pero deben regresar de nuevo a su fuente, es decir, donde sus raíces en las necesidades religiosas de las personas… Después de todo, la religión es un modo de vivir… y esto es lo que las instituciones religiosas tienen siempre que confrontar.

La respuesta a esta demanda será diferente para el cristianismo y el budismo.

Al margen de los desarrollos doctrinales que Nishitani consideró necesarios para el cristianismo, si éste quiere dirigirse al mundo contemporáneo, sobre todo se opuso rotundamente a lo que vio como una intolerancia persistente respecto a las otras religiones. Esta intolerancia es ya bastante reprobable desde el simple punto de vista de la razón. Pero, argumenta Nishitani, cuando la exclusión de la verdad de otras fes se hace

pasar por una «certeza de fe», esto ofende el corazón mismo de la religión. «El dominio de la fe deviene similar a la corte de un monarca despótico: abierta hacia arriba al absoluto, pero cerrada abajo hacia el pueblo ordinario».

Conciliar la fe con el pensamiento libre en la tradición cristiana es crucial, según Nishitani, precisamente porque las doctrinas hechas problemáticas son demasiado importantes como para ser enclaustradas en un dogmatismo egocéntrico. Por ejemplo, proteger la idea de un Dios universal, tanto del antropomorfismo como de la intolerancia, es una preocupación que trasciende los confines de la teología cristiana, porque la fijación sectaria en tales ideas fácilmente cae en la adopción de ideas particulares de Dios que respaldan nociones particulares de qué constituye lo humano, o incluso intereses puramente nacionales. En ambos casos, perspectivas antropocéntricas fingen ser teocéntricas. Aunque Nishitani trata el problema cristiano como un tipo de problema que afecta a la religión tradicional en general, uno no puede evitar la impresión de que, tras sus quejas acerca de que el cristianismo ha fallado en la autocr3tica, él mismo sintiera una intenso desencanto personal. Esto puede confirmarse en el claro afecto que muestra hacia tantas ideas e imágenes cristianas, que fueron tan importantes en su propia vida.

En cuanto al cristianismo en Japón, Nishitani lo consideró un tipo de religión de «invernadero», «sin ningún contacto con, y deliberadamente aislado de la vida real de Japón» para conservar intacta su forma occidental. No le preocupó la historia colonial que pudiera haber tras esta situación, sino solamente la falta de una respuesta japonesa al cristianismo. En particular, nota la falta de atención hacia ideas y sentimientos japoneses referidos sobre todo al mundo de la naturaleza. Al mismo tiempo, opina que las carencias del proceso de «inculturación» de la comunidad cristiana en Japón forma parte de un malestar más general entre el pueblo japonés respecto a su propia herencia cultural.

El budismo, entretanto, es históricamente inculturado y se expresa libremente en Japón. Sin embargo, se ha estancado en formas institucionales desfasadas, respecto a los ritos funerarios y el sistema de herencia de templos, a consecuencia de que sus templos ya no son primordialmente lugares para la práctica religiosa. Su respuesta a la llegada del nihilismo fue la de una «pasividad simple». Pero el problema es tan serio, predijo Nishitani, que «si no se lleva a cabo una reforma de las instituciones budistas, el budismo pronto desaparecerá». Para que no se piense que su reclamación de que el cristianismo ha de volverse japonés, únicamente introduce una nueva forma de exclusivismo, hace una reclamación contraria igualmente fuerte respecto al

budismo por su incapacidad para abrirse al mundo fuera de Japón. Tradicionalmente, el budismo japonés ha carecido de la habilidad del cristianismo europeo para reconocer la manera en que su propia peculiaridad es realzada, no amenazada, por una perspectiva más universal. «Sólo cuando el budismo se convierta en un budismo mundial», predijo, «resucitará en los corazones del pueblo japonés, del día de hoy y en el futuro».

El budismo también cae bajo la mirada crítica de Nishitani, pues mantiene una rigidez doctrinal y un sectarismo cerrado justo en el momento en que «ha dejado de ejercer prácticamente cualquier influencia en la vida de la sociedad». Reivindica una «teología budista» que repiense la idea del Buda, así como también el significado de la muerte del Buda. Comparado con el debate vivo en círculos teológicos cristianos, «el budismo, en su actual estado tibio e inactivo, casi se ve como una reliquia geológica del pasado». Sus críticas al budismo por su falta de autorreflexión se extienden a su incapacidad para articular una ética clara, que responda a los cambios en el mundo de la economía y la política, y a su irremediable falta de conciencia histórica; por último, ve como una urgencia que el budismo confronte directamente su tradición con los problemas de la ciencia y la tecnología.

Así, Nishitani considera que ambas religiones necesitan una reforma —como la gran reforma del budismo en la era de Kamakura o los cambios que se sucedieron en la cristiandad mientras se difundía en los mundos helénico y romano. Ambas necesitan confrontar Japón en su situación actual y tomar en consecuencia una forma nueva.

Nishitani se consideró budista, pero no en una forma tradicional y sectaria, ni en la forma general de la cultura japonesa de pertenecer a varias religiones a la vez. Pese sus afectos por el zen y su práctica del zen Rinzai no llegó a una simple «afiliación». En una discusión de 1968 sobre el pensamiento de Tanabe, comentó el dicho de su maestro, que se había considerado *ein gewordener Buddhist* y al mismo tiempo *ein werdender Christ,* afirmando que él mismo, como filósofo, toma una postura diferente:

> Tengo la impresión de entender muy bien el problema de Tanabe. Yo mismo me encuentro en una situación semejante. No me siento satisfecho con ninguna religión tal y como está, y siento también las limitaciones de la filosofía. Entonces, después de mucha vacilación, he llegado a la decisión de convertirme en un *werdender Buddhist*. Uno de los motivos principales para tomar esa decisión ha sido —por extraño que pueda sonar— que no podía entrar en la fe cristiana y, sin embargo, no podía rechazar el cristianismo.

Para comprender estas palabras, hay que recordar que durante la meditación zen, uno tiene que trascender la religión tradicional en todas sus

formas, incluso la forma de una fe personal. Esta postura parece haber sido trasladada a sus reflexiones filosóficas y, de allí, nuevamente para con el zen en su forma institucional.

Aunque la cuestión religiosa misma —la cuestión acerca del yo— no sea exclusiva de ninguna religión particular, Nishitani reconoció ventajas en el budismo y en el zen que no halló en el cristianismo, a la hora de expresar esta cuestión y hacerla su preocupación central. Al mismo tiempo, reconoció que la cuestión aparece siempre encajada en la historia misma de la religión que la plantea, así que sería un error para el cristianismo tratar simplemente de asimilar una ontología budista —o viceversa, para el budismo asimilar directamente una ontología cristiana—. Sólo recobrando la cuestión original podrán llegar a renovarse estas tradiciones históricas, cada cual con su ontología particular.

Dicho eso, la renovación es algo en lo que pueden colaborar, en beneficio de ambos, el cristianismo y el budismo, siempre que acepten seriamente que, al final, de lo de que se trata no es de relativizar otras tradiciones respecto a su propia fe absoluta, ni tampoco luchar por la propia autoconservación —de lo que se trata es de la religión misma.

Dado el interés en la religión que mantuvo Nishitani durante toda su vida, y la amplia aplicación de sus ideas filosóficas, sería posible entrelazar sus comentarios y hacer que suenen un poco como un predicador callejero. Pero leer sus escritos es encontrar cómo opera una mente filosófica de primer orden, alguien que se tomó muy en serio su disciplina y que la practicó con alta conciencia. A pesar de su llamamiento a la apertura y su riqueza multifacética, hay una cierta cualidad de autoencierro, de todo-o-nada en el pensamiento de Nishitani. Uno puede citar sus palabras y aplicarlas a este u otro problema, pero su punto de vista es demasiado propio de Nishitani como para poder ser asumido como tal, y de hecho sólo raramente puede uno apropiarse de la totalidad de alguno de sus argumentos. Lo que sí puede apropiarse de su punto de vista, aunque sea mucho más difícil hacerlo, es la reverencia *dentro de la filosofía misma* a ese ideal escrito sobre el portal de su casa en una caligrafía de la mano de D. T. Suzuki: «la mente ordinaria».

Prospectus

67 SITUANDO A LA ESCUELA DE KIOTO. Mientras se escriben estas páginas, el estudio de la filosofía de la escuela de Kioto está más vivo que nunca tanto en Japón como en el extranjero. Entre las principales corrientes de pensamiento, no es más que un pequeño arroyuelo, pero un arroyuelo que continúa atravesando profunda y velozmente la tierra baldía que desde hace mucho tiempo separa la filosofía del Occidente de la del Oriente. El número de jóvenes estudiosos atraídos por sus ideas, las nuevas traducciones en preparación, las confrontaciones con preguntas contemporáneas así como con el pensamiento religioso tradicional —todo esto sugiere una vitalidad en sus inspiraciones fundamentales.

Como cualquier otra «escuela» de pensamiento, la supervivencia de la escuela de Kioto depende de dos factores. Por un lado, el cuerpo principal de sus escritos necesita una atención cuidadosa y crítica, en sí mismo y en diálogo con otros modos de pensamiento. Por otro lado, es necesario que sus ideas avancen y se extiendan en nuevas direcciones. Hasta cierto punto, estos dos factores son inseparables, pero en el caso de la escuela de Kioto los signos del primero son mucho más fáciles de detectar que los del segundo. Quizá todavía es demasiado pronto para esperar más: al fin y al cabo, sólo han pasado diez años desde la muerte de su última figura principal. De todos modos, uno se pregunta si una nueva generación de pensadores encontrará algo nuevo que pintar con los tres colores primarios de Nishida, Tanabe y Nishitani en su paleta, y en qué consistirá el cuadro; o si por el contrario todo pasará a la historia como un movimiento más, cuyo tiempo pasó.

No introduzco la pregunta para dar una respuesta. Pero sí pienso que las páginas anteriores requieren algunas conclusiones acerca del lugar de estos pensadores en la historia de las ideas filosóficas. Hay que ubicarlos no sólo para honrar su logro, sino también para conocer lo que sea el contexto básico para enseñar su pensamiento, para juzgarlo, o simplemente para saber qué puede esperarse de él y qué no.

En el contexto de la filosofía occidental, los filósofos de Kioto han de ser vistos como una escuela derivada. Ninguno de ellos representa el tipo de

originalidad revolucionaria que asociamos a los pensadores que más les influyeron: Kant, Hegel, Nietzsche, James y Heidegger. Contra lo que cabría esperar, tampoco sobresalen como especialistas en el pensamiento de alguno de estos pensadores. Su contribución al pensamiento occidental como tal consiste en haber elaborado lo que recibieron, crítica y creativamente, pero sin una agitación de las proporciones que vemos, por ejemplo, en la fenomenología o el existencialismo.

Aclarado esto, cabe decir que su importancia para la historia de la filosofía occidental supera la de los neokantianos, una de las corrientes principales en Europa en el tiempo en que Nishida comenzó su filosofía, también fundamentalmente un movimiento derivado. Mientras que el volumen de material publicado de y sobre Rickert, Cohen, Windleband, Natorp y Cassirer excede con mucho al de la escuela de Kioto, y mientras que su influencia en la filosofía posterior, tanto continental como americana, ha sido mayor, mi opinión es que con el tiempo se considerará que el impacto de Nishida, Tanabe y Nishitani sobre la filosofía del siglo XX ha sido mucho más decisivo y duradero.

Cuando ensanchemos el horizonte para mirar el flujo constante del pensamiento oriental en la historia de las ideas en Occidente durante los últimos cien años, la estatura de la escuela de Kioto tiene que ser ajustada. No hay nada —ya sea el pensamiento de un individuo o de una escuela filosófica, ya sea en estudios orientales o en la filosofía en su sentido más estricto— con que comparar la apropiación de ideas orientales en la filosofía occidental como encontramos en Nishida, Tanabe y Nishitani. Por alta que sea su estatura a este respecto, tanto su contribución a estudios budistas, como a la filosofía oriental en el sentido tradicional, es bastante escasa en el contexto occidental. En efecto, es un hecho que los estudiosos del pensamiento y de los textos clásicos del Oriente han concedido muy poca atención a la escuela de Kioto. Uno puede sostener que esta negligencia no es enteramente justificada, y que los filósofos de Kioto podrían aportar una medida de síntesis al estudio de las ideas orientales en el Occidente, ya que allí se ha tendido a centrarse en trabajos especializados en extremo, o en divulgaciones populares que son más bien un amasijo de ideas con poca consistencia académica. Sin embargo, al menos hasta ahora, no se ha producido esta síntesis.

Pero el contexto occidental es sólo la mitad del esquema, y aun. Como declaré al principio, y como a lo largo de todo el libro me he esforzado en demostrar, Nishida, Tanabe y Nishitani realmente no forman parte de la historia de la filosofía, o al menos, no de la historia de la filosofía tal y como

la hemos conocido y bajo las suposiciones que han sido dominantes hasta ahora. A menos que uno esté dispuesto a descartar desde el principio la idea de abrir la filosofía occidental al punto de vista que hemos ido llamando de la filosofía mundial, no hay literalmente ningún lugar en que localizar la escuela de Kioto propiamente. Se han posicionado en un lugar tan poco familiar a la mente oriental como a la occidental. La pregunta por su localización, en efecto, termina poniendo en cuestión la forma misma en que hemos localizado filosofías del Oriente y del Occidente. En este contexto, su contribución no es derivada, sino algo original y revolucionaria.

Si asumimos, al menos para arrojar un poco de luz sobre el tema, que la filosofía necesita un foro mundial en el que Europa y América no disfruten de ningún lugar privilegiado; que ha llegado el momento de que el Occidente acepte como parte de su herencia filosófica ideas que han florecido en culturas no occidentales pero que aún no han madurado en el Occidente; que la época en que el pensamiento tradicional oriental se eximía del peso de la crítica occidental está ya llegando a su fin; y que, justamente, éstas fueron las suposiciones de trabajo entre los pensadores de la escuela de Kioto; entonces uno tiene que concluir que pertenecen al nacimiento de tal tradición filosófica más verdaderamente que ningún movimiento principal en la filosofía occidental u oriental de nuestros días. Por supuesto, tras revisar sus logros, uno también puede sacar la conclusión de que lo que demuestran es que es demasiado pronto para pensar en términos de una filosofía mundial, a no ser que la consideremos como una idea general que nos orientará en el futuro. En cualquier caso, no podemos situar la escuela de Kioto sin al menos hacernos esa pregunta.

68 ESTUDIANDO LA ESCUELA DE KIOTO. Soy consciente de que, al tratar de condensar más de un estante de gruesos volúmenes en un solo ensayo, se corre el riesgo de que algo se acabe malinterpretado. Cuando el proceso se ha repetido tres veces en el mismo libro, como ha pasado aquí, casi es inevitable. Argumentos cuidadosos acaban por parecer conjeturas descabelladas, el sabor y el matiz que definen el estilo de un autor son reducidos a sus ideas más básicas en una forma bien cruda. Y lo que es peor, en el tiempo en que uno se dedica a leer todo el material para poder construir el resumen, la atención va fijándose y desvaneciéndose aquí y allá, constantemente, así que el recuerdo

de lo que ha sido leído de un tirón a menudo se oscurece antes de que se haya registrado y puesto en relación en el esquema más amplio.

Es demasiado tarde para disculparme, pero menciono el hecho, porque me da la oportunidad de darle la vuelta y hablar de algo que no es tan evidente: hay también, en los escritos de Nishida, Tanabe y Nishitani, bastantes ideas ordinarias y superficiales, que se elevan a filosofía más por el contexto y el lenguaje que por cualquier profundidad de compenetración o precisión de argumento. He llamado la atención sobre este hecho sólo respecto a ciertas opiniones sobre la cultura y la política, pero de ninguna manera he agotado el tema. Indudablemente, el género filosófico no siempre les fue útil para pensar con claridad. Nada puede sustituir la lectura de los textos originales, pero uno debe estar preparado para abrirse un camino a través de páginas y páginas de matorral verboso y a toda apariencia sin sentido, antes de llegar a un claro desde donde tomar posición para estudiar el terreno nuevamente. Durante las muchas veces que he releído pasajes difíciles con gran provecho y sorpresa, no pocas veces he lamentando la falta de un editor competente. La verdad probablemente se inclina más a su genialidad que a mi impaciencia, pero habiendo llamado la atención sobre sus respectivos estilos filosóficos distintivos, no es algo que pueda pasarse por alto sin ser mencionado.

Dicho esto, hay una serie de aspectos de la filosofía de la escuela de Kioto a los que he aludido como de pasada, pero que creo que merecen tratarse con más detalle. Dejando de lado una gran cantidad de preguntas específicas, distinguiría tres áreas generales que, a mi parecer, no se han investigado lo suficiente.

En primer lugar, carecemos de un conocimiento preciso y ordenado que relacione a las tres figuras centrales consideradas aquí, tanto en términos del desarrollo histórico de sus ideas como en términos del pensamiento comparativo. De las muchas conexiones que he sugerido en el transcurso de este libro, la mayoría de ellas carecen de la documentación y el análisis adecuado. No cabe duda de la importancia de Nishida y Nishitani, pero hay muchos, y son una mayoría en Japón y en el Occidente, que preferiría a tomar un desvío alrededor de Tanabe. Muchos de los que se han centrado en Tanabe han despachado por su parte, y de una manera un tanto abrupta, los ejes de su pensamiento que le podría relacionar con Nishitani. Todo lo que he leído me indica que ésta es una elección infundada y desafortunada.

La influencia que tuvieron en Nishida las críticas de Tanabe a la hora de perfilar su pensamiento es algo demasiado obvio como para pasar de largo, aunque esas críticas fuesen repartidas a veces de modo desagradable. Por

contra, una lectura meticulosa de Tanabe a la luz de Nishida ayuda a disipar la imagen de que todas sus ideas centrales le eran idiosincrásicas. Tanabe pudo manejar las mismas ideas de otro modo y dar a expresiones muy parecidas un rasgo de sentido original. Conocer más a fondo su pensamiento ayuda a desafiar la imagen de Nishida como una genialidad aislada. Al mismo tiempo, los propios ensayos de Nishitani sobre Tanabe son diferentes de sus ensayos sobre Nishida. Los primeros se centran en su relación con los dos maestros, mostrando una simpatía y una inclinación natural hacia Nishida. Los segundos en cambio son más un intento por apropiar las ideas e intentar forcejear directamente con ellas. En ninguno de sus ensayos habla de la conexión de sus propias ideas con las de Tanabe.

En particular, si obviamos por un momento a Tanabe, la dimensión de la praxis social en el pensamiento de Nishida y Nishitani quedaría limitada a esos flirteos con un japonismo que hoy encontramos moralmente inaceptable. Con Tanabe, al menos, descubrimos un claro llamamiento a comprometerse con el mundo histórico, incluido formalmente en la filosofía misma al mismo nivel que otras ideas dominantes en la escuela. La mayoría de los intentos por trasplantar, simplemente, una u otra forma de filosofía moral de la tradición occidental para suplir la falta en Nishida y Nishitani se hacen desde el supuesto de que, en cierto modo, esta dimensión es ajena a su modo de pensar oriental. Un estudio más detallado de las ideas de Tanabe, incluso como ellas fueron malogradas en la práctica, podría resultar útil.

En segundo lugar, se agradecería un estudio de las ideas principales de los filósofos de Kioto entendidas como metáforas de las ambigüedades que señalaron la entrada de Japón en el mundo moderno. Aquí también, no he podido hacer más que apuntar indirectamente sobre el tema, como muchos otros antes lo han hecho. Estas medias ideas necesitan ser recogidas y examinadas a la luz de la historia de las ideas y de los cambios sociales que tuvieron lugar en la época en que estos pensadores escribieron. Si no es así, uno acaba por caer en alguna de estas dos posiciones, ninguna de las cuales me parece justificable: verlos tan simplemente como un reflejo de su época de manera poco crítica, desde las tribunas de la academia; o verlos como si trataran de elevarse por encima de su época, y concentrarse exclusivamente en preguntas filosóficas trascendentales. Hay una vasta trama de conexiones entre sus pensamientos y los cambios históricos, la mayoría inconscientes para ellos mismos pero evidentes para nosotros, retrospectivamente, que clama por ser utilizada como hermenéutica para releer sus escritos.

Por último, queda también por estudiar el papel de la «experiencia» en las filosofías de la escuela de Kioto y su relación con el eclipse de la «autoridad» en la modernidad. Por mi parte, resistiría a la simple idea de que la primacía de la experiencia aparece más marcada en el pensamiento y la religión orientales —*pace* Zen— que ha estado en el Occidente. La emergencia de la psicología de la religión, la llegada de las espiritualidades orientales y el vacío espiritual que se ha venido dando desde la sociedad industrial hasta la postindustrial, forman parte de un fenómeno más amplio: la pérdida de autoridad de los guardianes de la tradición y su transferencia a un sacerdocio nuevo de expertos, cuyo paradigma es la ciencia. Japón no ha estado exento de este mismo cambio, y desde luego es algo más que mera coincidencia que su llamamiento filosófico al «regreso a la experiencia» estuviera originalmente estimulado por el trabajo de James y Bergson.

La cuestión es si la experiencia misma puede proporcionar la fundación de una cosmovisión o una filosofía, como pensaba Nishida y como mostraban su acuerdo básico Tanabe y Nishitani. Debería estar claro, al menos en el caso de estos pensadores, que la huida de la realidad histórica para retirarse a los problemas de la interioridad —esa mentalidad «burguesa» que denunció Tosaka— no era suficiente para volver después al mundo histórico. Incluso si rechazamos como demasiado simple el juicio de que, en tiempo de crisis, envolvieron su filosofía en la bandera nacional, hay que admitir al menos que demostraron en forma concreta los límites de una filosofía de orientación contemplativa. Ésta no es una cuestión que pueda examinarse desde el interior de la armazón conceptual de la propia escuela de Kioto, ni tampoco con la armazón de una agenda política contemporánea. Es más bien parte, me parece, de una pregunta más amplia a la que la escuela tiene que exponerse críticamente.

69 PREGUNTAS PARA LA FILOSOFÍA MUNDIAL. Sin duda, habrá mucho en los anteriores capítulos que a no pocos lectores, en especial a aquellos versados en la filosofía occidental contemporánea, les sonará a hipótesis más o menos interesantes, pero por completo alejadas de las corrientes intelectuales actuales. Desde los años en que las filosofías de la escuela de Kioto tomaban forma, el ambiente filosófico ha cambiado considerablemente en el Occidente. Incluso las filosofías continentales preocupadas con el mismo tipo de preguntas han ido en otra dirección. Emergiendo al otro lado

de Whitehead, Wittgenstein, Foucault, Derrida, Habermas y Gadamer, la escuela de Kioto tiene un poco el aspecto de un anacronismo. Es más, no pocas de las ideas de la tradición filosófica en que trabajaron Nishida, Tanabe y Nishitani han sido dejadas de lado tras los nuevos avances de la ciencia.

Sin embargo, además del estudio histórico sobre la escuela de Kioto como tal, hay cuestiones que salen de sus escritos que no pueden ser contestadas desde dentro de su contexto natal, sino que necesitan abrirse al mismo foro filosófico que parece haberles marginado. Quizá sólo en la medida en que tales cuestiones sean reconocidas como contribuciones genuinas del Oriente han de ser abarcadas también en el Occidente, podemos decir que el pensamiento de la escuela de Kioto ha encontrado su lugar en la filosofía mundial. Si acaban siendo descartadas como una mera «orientalización» de preguntas que ya no interesan a nadie, entonces literalmente no tendrán nada que aportar al Occidente. Si de veras su reputación está en juego aquí, vacilo en atreverme a asumir la carga de identificar cuales podrían ser esas cuestiones. Pero ya que he planteado el dilema, no me queda más remedio que, al menos, hacer el intento. Otra vez, me limito a tres preguntas.

Para empezar, hay una cuestión sobre la introducción de la idea del no-yo como sujeto de la elección moral. Cualquier sección transversal de la historia religiosa e intelectual del Oriente en que se haya destacado la idea del no-yo demostrará que siempre ha sido polivalente. Funcionando como principio orientador de la meditación o de la practica ascética, donde lleva el sentido de una liberación del yo ordinario, la idea del no-yo puede funcionar sin que implique consecuencias inmediatas para la moral cotidiana. A la inversa, visto como ideal de una bondad humana básica en la vida cotidiana, la idea del no-yo puede entenderse como recordatorio del mandato moral contra el egoísmo en las relaciones personales y sociales, sin que se oriente hacia la negación radical del yo central en la meditación y la ascesis. Y cuando la idea se sitúa en el contexto de ideas metafísicas o epistemológicas, toma aun otros sentidos que no tienen ninguna conexión necesaria ni con la práctica de liberación del yo ni con la moral de actuar desinteresadamente para con otros, aunque ambas pueden funcionar perfectamente sin llegar a ninguna decisión sobre la naturaleza de la subjetividad o la estructura última de la realidad. Observando cómo la idea del no-yo obra actualmente desde estos lugares distintos, se puede decir que esta polivalencia, lejos de ser una simple confusión de terminología o un error lógico a la hora de reconciliar contradicciones internas, favorece incluso la comprensión del no-yo.

Los filósofos de Kioto, claro está, no estaban dispuestos a aproximarse a la idea del no-yo de esta manera. Más bien, buscaron el mismo tipo de significado singular y unívoco que la filosofía occidental siempre ha requerido de una noción del sujeto. El sujeto de la experiencia y la intuición artística no podía ser descrito de una manera muy diferente a como es descrito el sujeto de la reflexión y el conocimiento. Para ellos, esto condujo a un nivel más alto de comprensión, y no a una aproximación fenomenológica u operacional. O dicho a la inversa, en la medida en que carece de tal consistencia, la idea no puede llamarse filosófica.

No obstante, el hecho es que en su pensamiento fue negado su lugar al aspecto moral del no-yo, lo que en efecto traicionó a su cometido de un significado unívoco y comprensivo. Como hemos visto, simplemente absorbieron la dimensión moral en su idea genérica del sujeto, reduciendo la práctica de la virtud, junto con la noción de la voluntad práctica, a cuestiones de experiencia y conocimiento. Y como también vimos, ninguno de ellos proporciona una definición clara y unívoca del no-yo (o de sus correlativos, el yo verdadero y el no-ego) que presumían era necesaria. El resultado oscurece ese estrato moral del significado que históricamente ha sido central a la idea del no-yo. Sugeriría que no se trata aquí sólo de una laguna en el pensamiento de la escuela de Kioto que hay que llenar, sino de una pregunta clave en el encuentro de las filosofías orientales y occidentales, sin la cual no habrá una respuesta satisfactoria.

En segundo lugar, hay una cuestión sobre la relación entre la autoconciencia y la crítica de la concepción antropocéntrica de la realidad. El desafío al modelo sujeto-objeto como una imposición que oscurece más la naturaleza de la realidad de lo que la ilumina es, por supuesto, crucial en el pensamiento de Nishida, Tanabe y Nishitani. En cierto sentido, puede verse la totalidad de su pensamiento como un experimento que busca reemplazar ese modelo, lo que llevan a cabo uniformemente con cada uno de los pensadores tradicionales con quienes forcejean. La lógica del locus, la lógica de lo específico y el punto de vista de la vacuidad dependen de su crítica a cómo la realidad es distorsionada para que se adecue a la idea de la conciencia centrada en el sujeto. En el proceso, van llamando la atención sobre ideas afines de la filosofía clásica —si bien a menudo de tradiciones de pensadores más místicos y esotéricos o del mundo del arte y la literatura—, que tratan de mudar de la periferia hacia el centro.

Al mismo tiempo, una y otra vez ha sido notado en estas páginas cómo la idea de un autodespertar sin sujeto fue convertido en paradigma de la misma

estructura de la realidad. Ya que esta conexión no se cuestiona nunca directamente, ni tampoco se justifica en ningún momento, mucho del antropomorfismo que se ha echado a la calle por la puerta principal regresa entrando poco a poco por la puerta trasera. El progreso del individuo hacia el despertar está medido en términos de su liberación del egocentrismo y su resignación a la realidad de las cosas, tal y como son. Además, se insiste en que el «sujeto» no-yo de este progreso trasciende al individuo y revela el obrar de la realidad. En otras palabras, lo real es más real cuando alcanza la conciencia —una conciencia en su forma más pura, pero una conciencia al fin y al cabo. Puesto que no entra en el esquema la posibilidad de una autoconciencia en el mundo inanimado, ni siquiera en el mundo de seres sensibles no humanos, lo humano está ubicado más firmemente en el centro de la realidad que en el modelo sujeto-objeto.

Este problema nos conduce a una cuestión importante y no resuelta, que me parece la filosofía de la escuela de Kioto puede expresar mejor que ninguna otra filosofía en Occidente: los límites de la superación del antropocentrismo en la conciencia. Si el no-yo es una cifra para el ideal del estado más radicalmente desinteresado, liberado y despertado que el individuo humano puede lograr, entonces el valor de este estado necesita ser aclarado en relación a otros estados de existencia. De otro modo, no hay forma de evaluar lo que merece ser sacrificado para lograrlo y a qué valores mayores merecería sacrificarse el despertar mismo. Aunque si uno supone, como la escuela de Kioto parece requerir que supongamos, que la filosofía, después de todo, trata del despertar del individuo humano, esto sólo hace retroceder la cuestión un paso atrás, obligándonos a preguntar qué valor relativo al resto de la realidad tiene la persecución de la filosofía. Aun antes de que uno llegue a la implicación moral de la importancia relativa de la supervivencia y bienestar humanos en el esquema más amplio de la realidad, la cuestión epistemológica de si y en qué medida la suposición antropocéntrica es una condición necesaria para la posibilidad de conocer la realidad, tiene que ser articulada más claramente de que lo que ha sido hasta ahora.

Una tercera cuestión que nos han dejado tiene que ver con una noción radicalmente despersonalizada y relativizada de Dios. Revisando la forma en que Nishida, Tanabe y Nishitani tratan de Dios en sus textos, podemos descubrir dos ideas distintas, usadas indistintamente bajo la misma palabra. Por un lado, está la idea cristiana de un Dios que pertenece irrevocablemente al ser y, por consiguiente, cuyo carácter de absoluto debe verse como relativo

respecto al verdadero absoluto que es la nada. Por otro lado, está su idea reformulada de Dios como imagen de la nada, cuyo reconocimiento está enredado a causa de suposiciones doctrinales pero se hace transparente al filósofo que no comparta estas suposiciones, ni parte de una definición de la realidad aferrada a la noción de ser.

Estas dos ideas se cruzan ocasionalmente en el camino, sobre todo en aquellos momentos en que se vinculan a una teología kenótica del «auto-vaciarse» que, recordemos, sugiere una idea cristiana de Dios como un no-yo que se acerca a la noción de la nada absoluta. Esta encrucijada de ideas llega a oídos occidentales con más facilidad hoy que cuando fue propuesta por los filósofos de Kioto, a mediados de este siglo. La filosofía de la religión contemporánea, así como también la labor de más y más teólogos que simpatizan con la crítica filosófica de los últimos decenios, han roto con la idea de que la búsqueda de la verdad en la tradición bíblica requiere una interpretación literal de las ideas fundamentales, incluso de la idea de Dios. El acercamiento a la verdades religiosas como símbolos que señalan impulsos básicos e intangibles en nuestra naturaleza humana común, como experiencias particulares que caen fuera de los patrones normales de relaciones con el mundo o con otras personas, o como alguna forma de tarea moral o intelectual que ha de ser cumplida o apropiada por el individuo para que se haga «verdadera», han acabado por debilitar la conexión, hasta hace poco irrebatible, entre Dios y el ser.

Esto significa que la ambigüedad que los filósofos de Kioto manifiestan en sus ideas paralelas de Dios —sus ideas propias y la cristiana tradicional— de hecho ha llegado a ser una cuestión también para el Occidente, y que la posibilidad de transferir el peso de la idea de que «Dios existe» a «Dios es nada» no es ya tan descabellada como podría parecer. Y precisamente porque significa esto, también significa que la noción de Dios, entiéndase metafísica o simbólicamente, puede servir de punto focal para atraer críticas de parte de la filosofía del ser más directamente hacia la pregunta de la suficiencia de una filosofía pura de la nada.

70 EL ENCUENTRO ENTRE EL BUDISMO Y EL CRISTIANISMO. Las tres preguntas que he destacado arriba —sobre el no-yo como sujeto moral, los límites del antropocentrismo y la desvinculación de la idea del ser— apenas puede decirse que han entrado en las corrientes dominantes de la filosofía

occidental. Pero están entre las muchas ideas de la tradición de la escuela de Kioto que han estimulado la discusión entre estudiosos budistas y cristianos, particularmente en Japón. Ya que ésta ha sido una de las formas principales en que su pensamiento ha ido ganando atención fuera de Japón durante los últimos veinte años, vale la pena detenerse un momento y considerar los factores que la han hecho posible.

Cabe decir, en primer lugar, que ni Nishida ni Tanabe tomaron parte en discusiones formales entre budistas y cristianos, ni promovieron directamente sus ideas religiosas para animar tales encuentros. De hecho, la práctica de ese «diálogo» era algo prácticamente desconocido entonces. Es más, probablemente se habrían sentido incómodos de tener que representar alguna de las dos tradiciones, o de mediar un encuentro entre ellas desde la posición neutral de la filosofía. No pienso que sea justo concluir que lo que ofrecen es una religión más allá de la religión, como tampoco el diálogo interreligioso abraza tal meta. Al mismo tiempo, la idea de que personas que profesan distintas fés puedan alejarse de las formulaciones doctrinales tradicionales para abordarlas desde una perspectiva alternativa, sea religiosa o filosófica, apenas les habrían parecido a Nishida y Tanabe como algo irreligioso. Uno piensa que, muy probablemente, habrían agradecido ese diálogo. Sin embargo, su compromiso con la filosofía fue tal que ellos mismos no podían imaginar la doctrina religiosa sino en términos filosóficos.

El asunto es diferente con Nishitani, que se comprometió más abiertamente con el budismo y que vivió lo suficiente como para ver cómo nacía y prosperaba el diálogo del mismo con el cristianismo en Japón. No sólo estaba preparado para participar como budista, sino que entendía su participación como una respuesta concreta al espíritu de exclusividad y autoritarismo que por mucho tiempo había infectado ambas religiones. Ha de pensarse que, en todo caso, las ideas de la escuela de Kioto penetraron rápidamente en el diálogo dentro de Japón y que el apoyo que Nishitani dio prestado fue un elemento importante en el hecho de que en muy pocos años alcanzó un alto nivel, y a que atrajo una atención seria en círculos académicos.

La queja que ve en la conversión del cristianismo al diálogo intelectual con el budismo simplemente una nueva forma de proselitismo expansionista, un proselitismo adaptado a los tiempos, está totalmente fuera de lugar. Hasta el más exiguo conocimiento de los hechos basta para demostrar que, al menos, el mismo número de cristianos se han distanciado de la iglesia que los que se han sido convertidos a ella, y que en ambos casos son muy pocos. Por

otra parte, ya que la queja se refiere a la divulgación de patrones de autocomprensión, de actitudes hacia la doctrina y de la agenda ética, todas promovidas como trascendentes en cualquier religión específica pero, en verdad, más arraigadas en la tradición cristiana que en ninguna otra, la cautela parece justificada por completo. Este no fue el caso de la escuela de Kioto, lo que ha de considerarse una razón más del atractivo de sus ideas como un estímulo al diálogo.

Desde el siglo XVII, cuando Leibniz y otros comenzaron a interesarse por los primeros informes sobre el pensamiento confuciano enviados a Europa por misioneros jesuitas en China, estas tradiciones han sido consideradas en gran parte esotéricas al mundo intelectual occidental. Al principio reducida a una elite cultural e intelectual, con la aparición de los estudios religiosos una nueva elite académica se alzó para reclamar su pericia en estas cuestiones. Todo cambió definitivamente en el siglo XX, que ha visto cómo las tradiciones orientales se colaban en la historia popular de las ideas. Aunque no pueda decirse que han sido aceptadas por el pensamiento filosófico y teológico dominante, sí que han logrado introducirse como parte de la educación general de las humanidades y, al mismo tiempo, como el mundo occidental se ha convertido en territorio misionero para las religiones orientales, la etiqueta de «esotéricas» suena ahora un poco pasada de rosca. Creo además que existen muchos indicios que demuestran que Occidente está al borde de una gran revolución en su espiritualidad tradicional, y que en esta revolución la sabiduría oriental puede actuar como catalizador o como gran influencia. Mientras tanto, el espectro de respuestas de parte del *establishment* intelectual sigue extendiéndose desde la más superficial hasta la seria, pero no parece haber tenido ni el más mínimo impacto a la hora de desacelerar el proceso.

Lo interesante es que esta incursión del pensamiento oriental en el imaginario popular de Europa y América ha tenido lugar simultáneamente al descubrimiento de la filosofía occidental de Japón, como si esto último fuera una imagen inversa de la llegada del pensamiento oriental a Occidente. De hecho, cuando el Occidente comenzó por fin a abrirse al diálogo con el Oriente, los filósofos de Kioto ya habían producido un cuerpo de literatura basada en la interpenetración de los dos mundos. Y lo hicieron en un modo muy diferente a cualquier cosa que hayan producido los estudios religiosos en el Occidente.

Aparte de que la introducción de la escuela de Kioto en el Occidente coincidió con una urgencia dentro del mundo cristiano para enfrentarse a tal desafío, el hecho de que el desafío fuera planteado en un discurso religioso

pero no teológico, que careciera de cualquier confrontación entre fe y razón y que, sin embargo, se expresara en un idioma filosófico más o menos familiar, tuvo como efecto el que pudiera hablar directamente al individuo religioso, budista y cristiano. En este sentido, es precisamente su diferencia con el diálogo interreligioso ordinario lo que ha hecho de la escuela de Kioto el estímulo al diálogo que es.

Para que no se lea demasiado en estas palabras, amenazando el derecho de llamar filósofos a estos pensadores, hay que añadir algo con respecto al peculiar, y a veces dudoso, acercamiento de estos pensadores a la filosofía y a la religión, al Oriente y al Occidente.

71 FILOSOFÍA Y RELIGIÓN, ORIENTE Y OCCIDENTE. En el primer capítulo, se mencionó la ausencia en la escuela de Kioto de una distinción entre la filosofía y la religión análoga a la que se encuentra en el Occidente. Más tarde, vimos cómo al principio Tanabe se resistió a la fusión de las dos, pero luego llegó a estrecharlas con más entusiasmo que Nishida o Nishitani. No volveremos a hablar de sus respectivas opiniones sobre el tema, sin embargo, es más que probable que el lector acostumbrado a la filosofía occidental no haya podido evitar en algún momento preguntarse si estos pensadores no han abandonado, en efecto, la filosofía a favor de la religión. Sugiero que la pregunta como tal no puede ser respondida, sino solamente desviada, porque oculta en sí una confusión fundamental de categorías.

Gershom Scholem ha insistido en que no hay «la mística» más allá de la tradición, sino sólo una mística judía, una mística cristiana, una mística islámica, etcétera. Del mismo modo, se puede decir que realmente no hay ninguna cosa que puede llamarse «filosofía» o «religión» libre del lenguaje, la imaginería y los significados culturales que cada una de esas usa para expresarse. Por lo tanto, cuando decimos que los filósofos de Kioto han borrado las líneas limítrofes entre las dos, esto no debe ser entendido como algo hecho dentro de un contexto occidental, sino dentro de un marco distinto de discurso.

Por esta razón, la forma en la que pensadores como Hegel y Jaspers, por ejemplo, pueden ser juzgados por haber absorbido la religión en la filosofía, no debería ser comparada directamente con la estrategia de la escuela de Kioto. Filosofar la religión significa una cosa en el contexto judeocristiano y otra en el budista, y ambos son otra vez distintos del estudio «científico» de la

religión. Para Nishida, Tanabe y Nishitani, el armazón primario para la coincidencia de filosofía y religión es siempre budista, y más específicamente un budismo enfocado en la búsqueda del autodespertar. Su intento no fue armonizar desacuerdos proposicionales entre diferentes tradiciones religiosas desde una posición neutral y objetiva, ni usar un conjunto de «verdades» para criticar otro. Fue siempre una concepción de la filosofía y la religión desde una perspectiva budista japonesa. El *objeto* de su atención —la realidad y el lugar de la conciencia humana en ella— no estaba vinculado a ninguna cultura específica o historia intelectual, pero su *atención* sí lo estaba.

La distinción es tan importante como difícil de mantener en la práctica. Al aplicar ideas filosóficas occidentales en una forma de pensar característicamente japonesa o a algo más universal en la naturaleza humana, su objetivo era ver qué revelaría esa perspectiva y qué encubriría. Fue esa su manera de liberarse de la esclavitud de los modos de pensar tradicionales de Japón, para realzarlos y amplificarlos. De principio a fin, como insistí desde el primer momento, su intención era introducir la filosofía *japonesa* en la filosofía mundial, usando la filosofía occidental para ofrecer una nueva perspectiva sobre un modo de pensar japonés atrapado en la fascinación de su propia unicidad.

Ésta es la armazón misma dentro de la cual tratan de criticar, apropiarse y adaptar la tradición cristiana. Por supuesto, hay muchas áreas —algunas las hemos ido señalando en el camino— en las que un conocimiento más amplio de la historia cristiana de lo que se encuentra en el estudio de filósofos y místicos podría haber moderado algunas de sus generalizaciones. Por el mismo motivo, su compromiso con la tradición filosófica occidental a veces produce interpretaciones bastante peculiares de ideas en su religión budista nativa, que apenas ha ganado el apoyo unívoco ni tampoco el interés de la mayoría de los budólogos. Pero en ningún momento, como dije, puede decirse que pretendieran haber descubierto una filosofía más allá de la historia de la filosofía, o una religión más allá de la historia de la religión. Por eso, el problema de cómo acercarnos a la amalgama más bien original de filosofía y religión que encontramos en la escuela de Kioto se encuentra íntimamente relacionado con su propósito de abrir una ruta entre el Oriente y el Occidente. Desafortunadamente, resulta mucho más fácil criticar los resultados que emular el proceso.

El Occidente sobre el que escriben es altamente selectivo, centrado en la historia intelectual y, dentro de la historia intelectual, en la filosofía, y dentro de la filosofía en la filosofía continental, la que va de Descartes a Heidegger.

El arte y literatura, que han sido importantes en esa historia, también figuraron en sus escritos, aunque en mucha menor medida. Pero la cultura viva de Occidente dentro de la cual esa historia tomó forma está ausente. Y más que ausente, tiende a ser asumida —típicamente sin razón adecuada— a ser radicalmente desemejante de la cultura viva de Japón.

En cierto sentido, el «Oriente» que los filósofos de Kioto contraponen al «Occidente» que construyeron por sí mismos también tiene algo de invención. En el mejor de los casos, es una constelación con una herencia demasiado larga y demasiado plural como para ser representada medianamente por Japón. Y aun dentro del contexto japonés, hay un prejuicio claramente moderno respecto a lo que se considera oriental y lo que no. Fue más bien su calidad de no ser occidental lo que explica mucho del poder de su discurso sobre el Oriente, cosa que vale tanto para los lectores occidentales como para los japoneses. Mucho, pero no todo.

Como estos pensadores conocían bien, los esfuerzos que ejercieron en las zonas fronterizas de la filosofía y la religión para construir un puente que uniera la brecha entre el Oriente y el Occidente no pudieron competir con lo que lograba la ciencia y la tecnología casi automáticamente, y con mucho menos esfuerzo consciente. Uno de los motivos principales de su crítica de la ciencia fue demostrar que la preocupación por sus resultados muchas veces implicó un tipo de autoengaño. La divulgación del método científico no había sido un hecho transcultural, transreligioso y transfilosófico, sino tan colonial en su estructura como lo había sido la modernidad misma. Las brechas no fueron rellenadas con comprensión, sino con suposiciones tácitas.

No obstante, muchas de sus opiniones sobre la ciencia pueden sonarnos anticuadas hoy en día. Y muchas de sus críticas, casi trilladas. Aun en el tiempo que escribían, sus ideas al respecto carecieron del poder persuasivo de análisis similar hecho en el Occidente. El típico punto de vista «oriental» acerca del mundo natural, que el lector occidental ha llegado a esperar de la filosofía y la religión japonesas, está mayormente ausente. Una de las razones es que, cuando Japón importó el método científico del Occidente, lo hizo sin introducir asimismo el ambiente crítico que se había desarrollado junto con la emergencia de la ciencia. La literatura, la ciencia ficción y las variedades de éticas científicas pertenecen tanto a la historia de la «mentalidad científica» como a los laboratorios y las innovaciones tecnológicas. Basar una crítica de la ciencia en la erosión de la vida interior o de la conciencia religiosa —como, por ejemplo, Nishitani hace a todo lo largo de sus escritos— nos puede dejar insatisfechos. Pero de todas formas, para personas educadas en la cultura

occidental, que produjo la idea de la ciencia como un regalo global para el hombre, hubo muy poca conciencia de los tipos de sacrificio cultural que ese regalo ha exigido de los países del Oriente.

Aún con estas reservas, los filósofos de la escuela de Kioto proporcionan al Occidente un camino hacia el Oriente como ningún otro. El suyo no es un pensamiento oriental diluido para el consumo extranjero, ni es una simple transferencia que supone un fondo de conocimiento de la historia de ideas orientales. Hace una contribución no solicitada a la filosofía mundial que respeta las tradiciones de la filosofía tanto como las expande. A este respecto, la escuela se desplegó de Nishida a Tanabe y a Nishitani en un marcado *crescendo*. Nunca el Occidente ha producido un movimiento intelectual cuya contribución al Oriente pueda compararse con lo que ellos han ofrecido a Occidente. Si estamos de veras al filo de una nueva edad de la filosofía mundial, en que la confluencia de Oriente y Occidente tomará la tarea de redefinirse mutuamente sin reducirse a alguno de los comunes denominadores disponibles, el pensamiento de Nishida, Tanabe y Nishitani puede ayudar a empujar al débil de espíritu a dar el paso siguiente. Si es así, ellos habrán más que merecido un lugar de honor en la historia de la filosofía del siglo XX.

Notas

En general, las notas siguen el orden del texto, sólo ocasionalmente han sido reorganizadas para hacerlas más inteligibles. Los glifos chinos para nombres propios han sido omitidos, pero pueden ser encontrados en el Índice general. Las referencias a obras en japonés que aparecen en la bibliografía son citadas aquí por su traducción castellana.

Orientación

1 LA ESCUELA DE KIOTO. El artículo de Tosaka citado aquí apareció originalmente en (経済往来) *Economic Events* en septiembre de 1932 y más tarde fue incluido, junto con su ensayo sobre Tanabe, como capítulos seguidos en un libro titulado *Discursos sobre la filosofía contemporánea* (Tosaka 1970, 3: 171–84).

Tosaka (1900–1945) había estudiado filosofía de las matemáticas bajo la dirección de Tanabe. Al principio se sintió atraído por el pensamiento neokantiano, pero más tarde siguió el ejemplo de Nishida y Tanabe y abandonó este interés. Sin embargo, en lugar de seguir a Nishida en su dirección más bien metafísica, se decantó hacia el marxismo y, a partir de un libro sobre *La lógica de la ideología* de 1930, escribió ampliamente desde este punto de vista. Con el estallido de la guerra sino-japonesa en 1937, Tosaka comenzó a militar en el movimiento socialista y ese mismo año fue censurado; más tarde, fue relevado de su puesto universitario y detenido. Tras pasar un tiempo en la cárcel, fue puesto en libertad, pero no tardó en seguir expresando sus ideas públicamente, por lo que volvió a la cárcel en 1944: allí moriría, al año siguiente. Cuando escribió el artículo citado aquí, daba clases en la Universidad Hōsei, en el puesto que había dejado vacante Miki Kiyoshi, su primera inspiración en el pensamiento marxista, cesado a causa de sus actividades políticas. ▸ Miki también había criticado la «escuela» desde una perspectiva marxista, pero nunca hasta el extremo de distanciarse de Nishida.

La única alusión que he podido encontrar en sus obras a la «escuela» formada alrededor de Nishida aparece en Miki 1986, 19: 728. ▸ Tosaka también había estudiado con Nishitani en Kioto, con quien mantuvo buenas relaciones hasta el final a pesar de sus diferencias políticas; esto puede comprobarse en el homenaje que Nishitani escribió para él con ocasión de su muerte (NKC 39: 129–33, citado en el texto de §54; véase también *Fragmentos de una memoria* por Aihara Shinsaku en un folleto adjunto al volumen 12 de las *Obras completas* de Tanabe).

La fenomenología era entonces poco conocida en Japón, y aunque Nishida fue el primero en mencionar las ideas de Husserl (véase Nitta, Tatematsu, Shimomisse 1979, 8), en ningún momento llegó a identificarse con el movimiento.

Ni la edición de 1954 del estándar *Diccionario de filosofía* (哲学事典) (Tokio: Heibonsha) ni su revisión de 1971 menciona a la escuela de Kioto. Sólo en la edición de 1998 del *Diccionario de las ideas y de la filosofía* (哲学・思想事典) (Tokio: Iwanami) aparece una entrada sobre la escuela. Además de las tres figuras centrales, los nombres de Kōsaka Masaaki, Kōyama Iwao, Shimomura Toratarō y Suzuki Naritaka constan como miembros. Miki y Tosaka son mencionados como socios «en un sentido más amplio del término». Watsuji Tetsurō y Kuki Shūzō, quienes habían enseñado filosofía y ética en Kioto por un tiempo durante el período de Nishida y Tanabe, aparecen propiamente como figuras «periféricas».

Takeuchi Yoshinori, un discípulo de Tanabe que sucedió a Nishitani en la cátedra de estudios religiosos en la Universidad de Kioto en 1959, y que a menudo es asociado a la escuela, sugirió que la forma más despejada para definir la escuela es «triangulándola» alrededor de Nishida, Tanabe y Nishitani (1981, 198). Respecto a la carrera de Takeuchi y su conexión con los pensadores de la escuela de Kioto, véase Heisig 1983. ▸ Una lista más completa de la «galaxia» de estudiosos y estudiantes articulada en torno a Tanabe y Nishida, basada en las memorias de uno de los participantes menores, puede encontrarse en Yusa 1998a, 341. Véase también una descripción más liberal de la escuela y de sus miembros en Ōhashi 1990, 11–19. ▸ No encuentro ninguna documentación que apoye la opinión dada por Vianello sobre la formación y consolidación de la escuela de Kioto en un ensayo, por otra parte, muy instructivo (1996, 28–32). Al llamar equivocadamente al grupo *Kyōtoha* (la facción de Kioto), repite un error de Piovesana (1963, 85; corregido en la traducción japonesa publicada en 1965, pero no en la reedición de 1994), y la asignación de sus miembros parece que

sigue la misma fuente. Particularmente extraña es su idea, esta vez propia, de que el grupo tomó su identidad sólo en las polémicas de la posguerra, y que fue gracias al estímulo provocado por *La filosofía como metanoética* de Tanabe que se pudieron publicar las *Obras completas* de Nishida. Por el contrario, las polémicas de la posguerra esparcieron al grupo, y el acto de arrepentimiento filosófico de Tanabe no tuvo el más mínimo impacto en la publicación de las obras de Nishida. Por otro lado, su distinción de las tres generaciones de filósofos de la escuela de Kioto parece ser enteramente de su propia invención.

En muchos casos, la inclusión de Hisamatsu Shin'ichi en la escuela de Kioto se debe principalmente a que su discípulo, Abe Masao (por ejemplo, 1997, 787), quien ha propagado la idea entre un buen número de personas en el extranjero (Ng 1995, Prieto 1989), quienes a su vez dan un paso más allá al incluir al mismo Abe como el «representante principal» de la escuela de Kioto actualmente —un título que Abe mismo sería el primero en rechazar en círculos filosóficos japoneses, pero que sí ha usado para identificarse y darse a conocer en occidente, como en su *Buddhism and Interfaith Dialogue* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995), 122. Abe había sido alumno de Tanabe en Kioto, pero el maestro que más le influyó fue Hisamatsu. Las ideas de Tanabe prácticamente ni aparecen en sus escritos, excepto aquellas que son compartidas por Nishida y Nishitani, sobre cuyas filosofías ha elaborado varios comentarios e interpretaciones originales. El mejor resumen que conozco del trabajo de Abe centrado en su encuentro con la teología occidental ha sido compilado en un pequeño libro por Rodante (1995), que también contiene una exhaustiva bibliografía de sus escritos y trabajos.

Shibayama amplía por su parte el término «escuela de Kioto», un ancho círculo que según su definición abarca de Nishida a Watsuji, quien sobresale en una extremo como «uno de los miembros más preeminentes de la escuela de Kioto» (1994, 7). Quizá por esto, sus declaraciones generales sobre la escuela en los años de la posguerra son difíciles de defender. Felizmente, esto no es más que un error menor que no afecta su tesis general: concentrar el valor de estos pensadores sólo en las posturas que tomaron durante la guerra y en la dimensión panasiática de su pensamiento equivaldría a ignorar el contexto más amplio de interrogaciones que habían abordado desde los primeros años de la época de Taishō, y a eludir la pregunta sobre la importancia que estos pensadores todavía tienen para nosotros. ▸ Creo importante mencionar que, Ueda Shizuteru, el sucesor más inmediato de la tradición de la escuela, habla constantemente de la «filosofía de Nishida»,

evitando con diligencia el término «escuela de Kioto». ▸ La publicación en 1982 de una colección de ensayos bajo el título The Buddha Eye, en una serie que yo mismo edité, llevó el engañoso subtítulo de An Anthology of the Kyoto School. La inclusión de ensayos de Suzuki, Abe e Hisamatsu sin duda tuvo una cierta responsabilidad en toda esta confusión. ▸ Una historia de la filosofía japonesa desde 1868 escrita más recientemente por Hamada introduce aun otra clasificación, al hablar de una «escuela de Nishida» que tiene en Miki y Tosaka su «ala izquierda», en Mutai Risaku, Shimomura y Yanagida Kenjūrō su «centro», y en Yamanouchi Tokuryū, Kōsaka y Kōyama su «ala derecha», junto con Tanabe y Nishitani. Es esta ala derecha lo que ella llama la escuela de Kioto en el sentido estricto del término (1994, 56). Nadie más parece seguir tal clasificación, aunque una alineación diferente de derechistas e izquierdistas fue propuesta por Yamada Munemutsu (1975, 44). ▸ Ng, bajo la dirección de Abe (en cuyos escritos confía con exceso en sus presentaciones de las figuras más centrales de la escuela), propone un esquema en el que Hisamatsu y Nishitani forman una «segunda generación» después de Nishida y Tanabe, y en el que Takuechi, Abe y Ueda representan la tercera y actual generación (1995, 1; 1998, IV–V).

En 1977, Nishitani escribió en la introducción a una colección conmemorativa en honor del maestro zen, Yamada Mumon:

> La designación «escuela de Kioto» es un nombre periodístico usado en relación a unas discusiones que unos amigos y yo mantuvimos inmediatamente antes y durante la guerra, pero en este libro indica puramente una escuela de pensamiento. Este es también el sentido en que es usado actualmente por los americanos, y por muchos otros. (NKC 11: 207)

En Japón, las connotaciones negativas del término «escuela de Kioto» han sido reanimadas por el «budismo crítico» de Hakamaya Noriaki, quien argumenta que Nishida y sus discípulos han respaldado herejías budistas populares, como por ejemplo la idea de «la naturaleza del Buda», que tienden a sostener las injusticias sociales (véase Hubbard y Swanson 1997). ▸ Como indicación general de cuán poco la pregunta política fue abordada en los 70 y 80 entre los que estudiaron la escuela de Kioto en Japón, Jan Van Bragt, una de las figuras claves en la historia de la introducción de la escuela en el oeste a través de sus ensayos y traducciones, ofrece un buen resumen de cómo estas cuestiones han sido reanimadas y cual es su importancia (1995, 233–42). ▸ Para una visión general más amplia del destino de las indagaciones sobre el pensamiento de Nishida después de la guerra, y la conversión de anteriores críticos a una postura más equilibrada, véase Yusa 1995a.

Lo más parecido a una continuación oficial de la escuela de Kioto en Japón son varios grupos que se han organizado entre los discípulos de Nishida y Tanabe. La primera de lo que dio en llamarse «Conferencias conmemorativas de Nishida Kitarō» la impartió D. T. Suzuki en 1945, un año después de la muerte de Nishida. Al año siguiente, unos discípulos de Nishida y académicos formaron un grupo con la intención de preservar la memoria de su maestro y realizar un rito conmemorativo cada año. El grupo se llamó el «Sunshin-kai» (después de Sunshin, el nombre budista lego de Nishida) y asumió la responsabilidad de patrocinar las conferencias conmemorativas anuales, que continúan hasta hoy. ▸ El Kyūshin-kai (Sociedad para la persecución de la verdad) fue fundada en 1977 por unos discípulos y académicos que estudiaban el pensamiento de Tanabe. Después de patrocinar una serie de simposios y seminarios, recibió un nuevo impulso en 1994, cuando inauguró la publicación de una revista anual que lleva el mismo nombre de la Sociedad, (求真). ▸ En 1995, con motivo del quincuagésimo aniversario de la muerte de Nishida, se celebraron una serie de conferencias conmemorativas sobre Nishida y Tanabe en Kioto, la de Nishida por parte de Ueda Shizuteru (esencialmente 1995a, cap. 1) y la de Tanabe por mi parte (Heisig 1995b).

Como buena indicación del impacto que el pensamiento de la escuela de Kioto ha creado en la teología cristiana en Japón podemos citar un simposio reciente sobre el tema, «¿Qué tiene el cristianismo que aprender del budismo?» (Instituto Nanzan, 1999). Véase también Hanaoka (1988) y los intentos creativos de Onodera por repensar el papel del Espíritu Santo a la luz del pensamiento de Nishida (1992). La figura pionera al respecto, todavía prácticamente desconocida en occidente, fue Takizawa Katsumi, a quien Nishida mismo consideraba uno de los lectores más astutos de su filosofía. ▸ En general, la influencia de Nishida y Nishitani es más marcada. Quizá el uso más constructivo del pensamiento de Tanabe de parte de un teólogo es el de Mutō (véase especialmente 1986, 2:143–65, 3:93–166).

Aunque muchos estudiosos budistas, especialmente de la tradición del zen Rinzai, han valorado las filosofías de Nishida y Nishitani como una contribución a su autocomprensión, Tanabe parece haber sido enteramente olvidado en este sentido. Incluso entre los adeptos al budismo de la Tierra Pura, donde uno podría esperar una mejor recepción, Tanabe ha sido ignorado, mientras que la filosofía de Nishida, que durante muchos años ha sido descartada por estar en desacuerdo con las interpretaciones tradicionales

de Shinran, ha empezado a llamar la atención. El trabajo más notable aquí está representado por una series de ensayos de Takeda (1991, 239–305).

2 LA FILOSOFÍA JAPONESA COMO FILOSOFÍA MUNDIAL. Las traducciones de Tanabe y Nishitani que han reanimado el interés en Nishida en el oeste han sido, respectivamente, *La filosofía como metanoética* y *La religión y la nada.* ▸ He discutido el problema subyacente del provincialismo de la «filosofía mundial» que se enmascara como universalismo en el contexto de la escuela de Kioto, a partir de la lógica de lo específico de Tanabe (Heisig 1995b). ▸ Que yo sepa, nadie ha tratado de colocar a los filósofos de Kioto en la historia de la filosofía como totalidad, ni evaluar su logro en este contexto. Los estudios occidentales han tendido más bien a ubicarles dentro de la historia general de las ideas de Japón (véase las referencias en §6 abajo). Las indagaciones japonesas han tendido a localizarse aún más estrechamente. Aunque hay que tener en cuenta las condiciones en las que estos pensadores escribieron y el auditorio al que se dirigieron, detenerse en este punto o tomarlo por decisivo —como no pocos japoneses parecen hacer para intentar superar el problema de sus escritos durante la guerra (por ejemplo, Yusa 1992, 153–4)—, me parece que ignora la cuestión más importante, la de su contribución mundial.

3 EL FONDO HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL EN JAPÓN. La mejor visión general de los orígenes del estudio de filosofía occidental en Japón es todavía el libro de Piovesana (1963). Aunque no entre muy profundamente en las ideas como tales, es una valiosa presentación de las personas y obras principales que componen esa historia. Una sinopsis breve pero útil puede encontrarse en Shimomura 1966. ▸ Kasulis (1995), como siempre arrojando claridad a cuestiones que otros han oscurecido con un buen aparato técnico, presenta una introducción más breve al contexto intelectual en el que la filosofía aterrizó en Japón, centrándose en el intento de Nishida de rechazar el aislamiento de la filosofía y la religión del modo de pensar científico.

Nishi Amane (1829–1897) fue enviado a Holanda por el gobierno de Tokugawa, y permaneció allí de 1863 a 1865; al regresar intentó ofrecer un resumen enciclopédico de la academia occidental (lo que él llamó

«filosofía»). Organizó su libro según el esquema de Auguste Comte de las tres etapas de desarrollo del conocimiento, en el transcurso del cual proveyó al idioma japonés de buen un número de traducciones cruciales de términos técnicos de la filosofía. La cita de su *Enciclopedia* es tomada de Thomas Havens, *Nishi Amane and Modern Japanese Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1970), 108.

La declaración de que los japoneses no llegaron a la filosofía a través de la desmitificación debe incluir alguna mención al hecho de que, a la altura del «control de pensamiento» durante la guerra, elementos de la extrema derecha en el gobierno consideraron los mitos fundadores de Japón como una suerte de «hecho histórico», e incluso denunciaron a Tsuda Sōkichi, un estudioso de la historia japonesa clásica, por haber escrito un libro que abordaba estas leyendas desde un punto de vista científico, así como también a su editor, Iwanami Shigeo. Para los detalles, véase (岩波茂雄伝) *[Una biografía de Iwanami Shigeo]* por Abe Yoshinari (Tokio: Iwanami, 1957), 224–32.

La resistencia a la filosofía y la religión occidentales, que fue dominante entre la clase culta japonesa de la época, llegó a Europa y Estados Unidos en libros publicados por japoneses que vivían en el extranjero. Examinando hoy este material, uno se percata de cuán ridículo deben haber parecido estas ideas en su ropaje extranjero a los lectores occidentales ansiosos por saber algo de Japón. Cito dos ejemplos de este tipo ignorado de literatura. Un pequeño libro que pretende desafiar la filosofía occidental con la sabiduría del este fue publicado en 1931 por Sakurazaw a Nyoichi, Principe unique de la philosophie et de la science d'Extrême-Orient (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin). En él, el autor se lamenta del estado de su país tras haber perdido su propio espíritu al asimilar a medias una suerte de «salade russe américanisée». Su propia versión del «pensamiento oriental» está aún peor asimilado. Cito sus palabras porque son la antítesis misma de lo que Nishida y los otros de la escuela de Kioto tuvieron como meta:

> En breve, el espíritu japonés es un realismo que sobrepasa en el fondo todo debate sutil, toda enseñanza parcial, toda filosofía, toda ciencia, asimilándolos en una vida práctica y haciéndolo de una manera estética. No permite la especialización. Requiere que desde el principio uno sea un individuo ordinario y natural, y desde ahí que uno posea una intuición instintiva, clara y precisa, una conciencia de la «vacuidad» (119).

Un ejemplo de la resistencia a la hegemonía mundial del cristianismo y su influencia cultural puede hallarse en un libro, escrito en un estilo popular (pero en un inglés torpe y a veces totalmente sin sentido), por Satomi Kishio, *Discovery of Japanese Idealism* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, and

Co., 1924). Esto también es la antítesis de la escuela de Kioto en cuanto que su método carece de la disciplina de la lógica y la comprensión del oeste que hubo falta para llegar a sus conclusiones. ▸ En el período de posguerra, la escuela de Kioto estuvo asociada con este tipo de posición y fue acusada de haber fundido tradiciones japonesas y occidentales de modo poco crítico. Un ejemplo clásico de este tipo de crítica es un libro de Miyakawa Tōru, que argumenta a favor de una reconstitución de tradición étnica basada en un rechazo de su pasado, y desde este punto de vista denuncia a Nishida y Tanabe, en detalle considerable, como ideólogos académicos del pasado (1956, 101-4).

4 SUPOSICIONES DE TRABAJO DE LOS FILÓSOFOS DE KIOTO. Hay un número de breves resúmenes de la postura filosófica general de la escuela de Kioto. Véase por ejemplo Brüll 1989, 155–79; Heisig 1990a, 1998, 1999a, 1999b; Maraldo, 1997, 1998a; Ōhashi 1990, 11–45.

Estudios religiosos fueron introducidos en Japón como parte de la filosofía, y por consiguiente como parte del pensamiento occidental. Mientras Nishida era universitario, Inoue Tetsujirō impartió un curso sobre «La religión comparada y la filosofía oriental», indicando el cambio que estaba teniendo lugar. Al final del siglo, los estudios religiosos se fueron consolidando más o menos como una disciplina autónoma. ▸ El cruce entre filosofía y religión, aunque raro entre maestros de la filosofía occidental, no fue exclusivo de los pensadores de la escuela de Kioto, sino que se observa también en algunos pensadores budistas en Kioto, como Saitō Yuishin. Sobre esta cuestión, véase Hanazawa 1999, 44–5.

Ecos de la idea de la metanoética de Tanabe son inconfundibles en el comentario de Takeuchi Yoshinori (1959, 292–3), pero el punto general es válido para todos los filósofos de Kioto.

5 LA CUESTIÓN LINGÜÍSTICA. Para hacernos una idea de cuánto tuvo que hacer para crear un lenguaje filosófico para el japonés, y cuánto duró la tarea, Ueda Shizuteru nos recuerda que fue Nishitani quien introdujo el término «subjetividad» (主体性) en su traducción de una obra de Kierkegaard —una

traducción que hoy parece obvia para nosotros, pero que no había sido fijada hasta entonces (1992a, 4).

La detallada y cuidadosa crítica que hace Maraldo sobre las traducciones negligentes y literales de Nishida, casi ininteligible en inglés (1989), es ciertamente válida, y merece añadirse que las peores no son las hechas por japoneses y corregidas por nativos. Desgraciadamente, casi todas las críticas principales que Maraldo dirige pueden aplicarse a una antología recientemente publicada, y aún importante, que parece no haber tomado nota de sus consejos (Dilworth y Viglielmo 1998). ▸ Para relatar una experiencia personal respecto del choque de diferentes concepciones de cómo traducir la filosofía japonesa, durante el verano de 1987 Abe Masao pasó dos meses en nuestra casa para que trabajáramos juntos en la revisión de una traducción de *An Inquiry into the Good* de Nishida. Repetidas veces nos encontrábamos enfrentados ante la elección entre un inglés literal pero artificial, o una traducción más interpretativa y basada en los textos filosóficos occidentales que Nishida tenía presentes al escribir su libro; el Profesor Abe, convencido que yo carecía del aprecio de la genialidad del estilo japonés de Nishida, y yo convencido de que él no se percataba lo suficiente de las fuentes de Nishida. Al final, decidimos que lo mejor era abandonar la colaboración y despedirnos tan amigos, como quedamos hasta hoy.

Lo mismo ha ocurrido repetidamente con traductores japoneses de la filosofía occidental, quienes, al carecer de una percepción del alma del texto que están leyendo, lo traducen en un japonés artificial desde expectativas nacidas del libro de texto sobre cómo ha de funcionar la gramática de la lengua extranjera que tratan. A su vez, una dieta estable de esta clase de traducciones alimenta la convicción de que el estilo más natural de los escritos compuestos desde el principio en su propio idioma se basa en un modo de pensar diferente del de la filosofía occidental. Un buen ejemplo de esto puede verse en los comentarios del primer libro de Nakamura Yūjirō sobre el pensamiento de Nishida. En él, argumenta que la lógica del locus de Nishida está íntimamente ligada a las estructuras del idioma japonés, que las lenguas europeas no comparten (1983, 96–102). Pero las «estructuras» que él compara de hecho son reglas gramaticales formales que conoce de lenguajes europeos por una mano, y por la otra mano, la plenitud del idioma vivo y matizado japonés. Si no soy exagerado, tengo la impresión al leer comentarios de filósofos japoneses como estos sobre las diferencias lingüísticas que, frente a su lengua madre se imaginan alfareros, libres para abofetear y formar la arcilla mojada de su lenguaje para acomodarla a sus intuiciones, mientras que,

enfrentados con textos occidentales, imaginan su propio idioma como ladrillos preconformados que hay que colocar en filas derechas para hacer una pared bien construida. Por eso, cuando afirmo que nada importante de las ideas de los filósofos de Kioto ha de perderse en la traducción, lo hago desde la suposición de que la fantasía de incompatibilidades lingüísticas es, en gran parte, una afrenta a los hechos.

6 EL ESTUDIO DE LA ESCUELA DE KIOTO EN EL OESTE. En una encuesta realizada después de la guerra por un periódico japonés, se les preguntó a los lectores qué libros quisieran tener reimpresos. El primer autor de la lista fue Nishida, lo que indica que las críticas revisionistas no tuvieron, al menos inicialmente, mucho apoyo popular. Véase John F. Faribank, Edwin O. Reischauer, Albert M. Craig, *East Asia: The Modern Transformation* (Boston: Houghton Mifflin, 1965), vol. 2, 544. ▸ Las obras cuya traducción inglesa fue patrocinada por el Ministerio de Educación incluyeron: *A Study of the Good* de Nishida (1960), *A Climate* de Watsuji (1961), y *Japanese Spirituality* de D. T. Suzuki (1972). Estos trabajos fueron reimprimidos durante los años ochenta en los Estados Unidos por Greenwood Press en ediciones facsímil, a precios exagerados que los han mantenidos lejos del alcance del lector ordinario. *Philosophy as Metanoetics* de Tanabe formaba originalmente parte de este mismo proyecto de traducción, pero zozobró en forma de manuscrito debido a una traducción inaceptable, hasta que fue completamente revisada y publicada en 1986.

Schinzinger vivía en Japón cuando escribió su primer ensayo sobre Nishida (1940), y pudo consultar con él personalmente la traducción alemana de algunos de sus ensayos (véase Yusa 1998a, 428). Su primer ensayo sobre Nishida, así como también sus introducciones a las traducciones de *Die intelligible Welt* (1958), se leen como una concatenación de la jerga técnica de Nishida y hacen muy poco por clarificar su pensamiento. Uno se pregunta si alguien fue capaz de entender algo leyendo el libro. El trabajo de Lüth sobre la filosofía japonesa, aunque pobre según los parámetros actuales, da una buena idea de lo que entonces se sabía del pensamiento japonés en Europa (1944). Véase también su intento, publicado póstumamente, de sintetizar el pensamiento de Nishida y colocarle en el contexto de la filosofía japonesa (1983). ▸ Kasulis (1982) fue uno de los primeros que, trabajando en el extranjero y no dedicado directamente en la traducción de los textos

filosóficos de la escuela de Kioto, reconoció la importancia de la escuela para la apropiación del pensamiento budista japonés en la filosofía occidental. ▸ En 1982 Buri publicó un largo resumen del pensamiento de varios de los pensadores asociados a la escuela de Kioto, libro echado a perder por interpretaciones perjudicadas por su propia agenda teológica. No es que su limitación se deba a los pocos textos entonces traducidos, sino más bien que parece haberse apurado en resumir lo que le parecía útil para entrar cuanto antes en las cuestiones teológicas que más le interesaban. Digo esto con una cierta desilusión, ya que fui uno de los que le animaron, durante una estancia en Japón a finales de los setenta, a adoptar los filósofos de Kioto como puente entre su cristología y el budismo. ▸ Sobre la recepción del pensamiento de Nishida en los Estados Unidos en general, véase Yusa 1995b.

En lo que se refiere a la ubicación de la escuela de Kioto en la historia intelectual de Japón, los historiadores occidentales han tomado una perspectiva más generosa que la de sus colegas japoneses, al incluir acertadamente una historia de las ideas anterior a la llegada de la filosofía occidental propia. Así Brüll, quien intenta mostrar la cara filosófica de Japón sin imponer una definición occidental de la filosofía desde el principio, dedica más de la mitad de su libro a una visión general de ideas budistas tal y como fueron aceptadas en Japón antes de era Meiji (1989). ▸ En un estudio cuidadoso de la historia de la filosofía en Japón que va de los siglos VI al XII, Paul combina una definición culturalmente trascendente de la filosofía que incluye cada tipo de «reflexión crítica, basada en la lógica y la experiencia, de las cuestiones humanas fundamentales» con una resistencia deliberada a lo que él ve como chauvinismo inveterado y un revisionismo en la idea de una «filosofía japonesa» que avanza Brüll (1993, 4, 15–16). Sus suposiciones de trabajo —a saber, que los principios de la lógica (identidad, contradicción y el medio excluido) son una función humana universal e innata, y que la historia japonesa demuestra que sus pensadores «durante largo tiempo plantearon las mismas preguntas que los filósofos europeos»— cumplen sus propias expectativas de manera muy detallada. Como he aclarado en el texto, yo prefiero trabajar bajo las suposiciones de que la idea de la filosofía está siempre en parte culturalmente determinada, y de que la «lógica» de la que hablaron los filósofos de Kioto no fue meramente una colección de reglas de discurso racional, sino una forma de pensar cuyo cometido era realzar y transformar la conciencia del pensador. ▸ Para una consideración general de la escuela de Kioto, con mucho la disponible en castellano, es un reciente estudio de González (2000) que llegó a mí cuando estaba trabajando en este

libro. Buena parte del libro, tras un breve pero correcto resumen del pensamiento budista, confuciano, y neoconfuciano en Japón, está dedicada a las corrientes filosóficas del siglo XX. En él, las ideas de Nishida, Tanabe y Nishitani destacan y son presentadas con una atención cuidadosa a los textos mismos. ▸ Un trabajo de Hamada más o menos cubre el mismo terreno que Piovesana (1963), rellenando algunas lagunas en cuanto a fechas y títulos de obras filosóficas, pero a menudo introduciendo resúmenes confusos de las ideas de los filósofos que trata.

A partir de los años setenta (Wargo 1972), una docena de tesis doctorales han sido escritas en universidades de Estados Unidos sobre la escuela de Kioto. En Alemania, los trabajos que hicieron de avanzadilla fueron las habilitaciones de Waldenfels sobre Nishitani (1976) y de Laube sobre Tanabe (1984). En 1990, una tesis fue presentada en la Universidad de Leiden sobre el pensamiento religioso de Tanabe por un joven japonés (Ozaki), una obra bien fundada pero malograda por un inglés de calidad inaceptable. ▸ El volumen de Nishida publicado privadamente en traducción inglesa como parte de la serie Monumenta Nipponica fue *Fundamental Problems of Philosophy* (1970). Poco después, en 1973, el East-West Center de Hawai‘i publicó otra obra de Nishida, *Art and Morality* (1973).

En español, los esfuerzos de Agustín Jacinto de la Universidad de Michoacán en México merecen una mención especial. No sólo ha preparado traducciones de amplias secciones de las obras de las figuras principales y algunas secundarias de la escuela de Kioto, sino que ha escrito largos comentarios sobre cuestiones específicas del pensamiento de Nishida, y ha dotado de un fondo histórico general a la escena filosófica en Japón como totalidad. Su trabajo, aunque publicado localmente y difícil de conseguir, ha ayudado en gran medida el mío.

El simposio de 1980 con los representantes vivos de la tradición de la escuela de Kioto fue publicado posteriormente bajo el título *La nada absoluta y Dios* (Instituto Nanzan, 1981). ▸ Las comunicaciones de Los Simposios zen de Kioto fueron publicadas en una publicación anual, *Zen Buddhism Today* entre 1983 y 1998. ▸ En 1982, se formó en Kioto una asociación académica conocida como la Sociedad de Intercambio Religioso Este-Oeste, y hasta hoy sigue celebrando una reunión anual. A partir de una comunicación de Nishitani en 1985, el pensamiento de la escuela de Kioto ha sido una fuerza motriz relevante en las discusiones. Los resultados son publicados cada año en las páginas de *Mahāyāna Zen* (大乗禅), que incluye números especiales dedicados al pensamiento de Nishida (1992) y de Nishitani (1996, 1997).

7 DISPOSICIÓN DEL MATERIAL. En el tratamiento de las críticas de las ideas políticas de la escuela de Kioto, me he limitado principalmente a unas cuantas críticas tempranas del lado japonés y a algunos estudios recientes. Soy consciente de que muchos historiadores de las ideas, tanto en Japón como en el extranjero, se han centrado en algunos textos orientados políticamente de los filósofos tratados en este libro, resituándolos en la historia general del ultranacionalismo japonés. Estoy convencido, a juzgar por lo que he leído, de que no es el contexto adecuado ni para entender su pensamiento como totalidad ni su aspecto político; y como ya he participado en un intento serio de reconstruir un contexto más adecuado (véase Heisig y Maraldo 1995), me pareció que no venía al caso dar otro largo rodeo a través de esos argumentos. Para un retrato general de esta cuestión, véase Parkes 1997. También indispensable es una colección, recientemente publicada, de reimpresiones de ensayos críticos, junto con las respuestas de estudiosos de Nishida, que ha sido incluida en una edición nueva de selecciones de escritos de Nishida (Fujita Masakatsu, 1998a).

El Prospectus con el que se cierra este libro no ha sido anotado. Sin embargo, quisiera mencionar la influencia de Jan Van Bragt, quien desde que lo conozco ha venido planteando preguntas difíciles a los filósofos de la escuela de Kioto en sus escritos y conferencias públicas, y muchas de cuyas ideas han llegado a ser las mías, después de más de veinte años de colaboración.

Nishida Kitarō (1870–1945)

8 VIDA Y CARRERA DE NISHIDA. Una lista exhaustiva de los movimientos de Nishida a lo largo de su vida ha sido preparada por Yusa (1998a) como un apéndice a su cuidadosa exposición de la vida de Nishida basada en sus diarios y cartas, como también en una gran cantidad de literatura secundaria. Una revisión de este trabajo está siendo preparada actualmente para una edición inglesa. Mientras tanto, la única fuente en idioma occidental de información detallada sobre los primeros años de Nishida se encuentra en un resumen general por Viglielmo (1971) y en aún el

resumen de los diarios por Knauth (1965). Véase también Uesugi 1988. Respecto a sus años universitarios, he seguido en gran parte aquí también a Ueda Shizuteru 1991, parte 3; 1995a, cap. 3. ▸ Una colección de reflexiones y recuerdos de sus contemporáneos es igualmente útil para comprender la persona de Nishida (Shimomura, 1977). ▸ Una presentación esquemática de los diarios ha sido preparada por Jacinto (1984, 159–93).

Aunque Nishida nunca completó su historia de la ética, un esbozo general de las divisiones de las teorías éticas según Green aparece en su primer libro, *Indagación del bien*. ▸ Parece ser que desde muy pronto Nishida manifestó cierta afición por la escritura: ya en su época de estudiante de secundaria colaboró con un grupo de amigos para formar un grupo llamado «Sociedad del Respeto a uno mismo», que compartía sus escritos literarios.

Nishida había sabido del zen por su profesor de instituto Hōjō Tokiyuki, quien reunió un círculo de estudiantes interesados en el maestro Setsumon, el abad del templo de Kokutai-ji en Toyama. Entre los miembros del círculo estaba Suzuki (Daisetsu) Teitarō, quien a la larga también abandonaría el instituto sin terminar el curso, como Nishida. Suzuki entró en lo que hoy es la Universidad de Waseda, hasta que Nishida le convenció para que se matriculara en el mismo programa de filosofía en la Universidad Imperial de Tokio donde él era estudiante especial. En el curso de los años, Suzuki se alejó de la filosofía académica para dedicarse a la práctica del zen. Para los detalles, véase Uesugi 1982. ▸ Para una historia ágil de las relaciones entre Suzuki y Nishida, véase Mori Kiyoshi 1991. Más información, basada en memorias personales, está incluida en Okamura y Ueda (1999, 298–383). ▸ Existen diferentes interpretaciones sobre el significado del nombre Sunshin, que combina los dos caracteres de *mente* y *pulgada*, pero parece que no es más que un juego irónico del maestro zen Setsumon, quien reconoció en Nishida una gran mente. Parece ser que a Nishida el nombre le gustó desde el principio (véase Yusa 1998a, 125). ▸ El primer kōan que Setsumon le dio a meditar a Nishida fue el carácter *mu* o «nada», pero cinco años más tarde lo cambió por «el sonido de una mano» cuando se vio que Nishida se había quedado atascado. Pese a sus dotes intuitivas, Nishida no podía mantener el mismo paso que sus colegas jóvenes en el zen, quienes pasaban de un kōan al otro con menos tensión. Cuando eventualmente resolvió el kōan «nada» satisfactoriamente para su maestro, era Nishida mismo quien quedó insatisfecho. Se dice que D. T. Suzuki remarcó más tarde, «esto es lo que puede ocurrir con cerebros racionales y lógicos como el de Nishida» (citado en Takeuchi Yoshitomo 1970, 161; la referencia original fue eliminada,

desafortunadamente, por los editores de las memorias de Shimomura 1990, 62). ▸ Para una valoración de Nishida por parte de un maestro zen, véase el breve ensayo de Hisamatsu, que le calificó de «un individuo enteramente zen» (1985, 45).

Fue Ueda Shizuteru quien dijo que «en la persona de Nishida Kitarō, por primera vez en la historia del mundo, el zen y la filosofía europea se encontraron verdaderamente el uno a la otra» (1998b, 42), pero este comentario requiere una matización. Durante la década en que Nishida seguía la práctica del *zazen* y devoraba insaciablemente libros de filosofía occidental, parece que este encuentro tenía más que ver con encontrar un equilibrio psicológico para su vida futura que como parte de cualquier aventura de ideas. Y tras abandonar la meditación zen, el encuentro se dirigió más hacia el lado intelectual del zen. En rigor, los dos son tan distintos —el no pensar en contraste con un pensar disciplinado— que uno o el otro debe al fin tomar preponderancia. De existir algún terreno medio para el encuentro, sólo puede consistir en una idea de la «experiencia» que pueda lidiar con categorías filosóficas hasta finalmente hundirse en un asombro ante lo incognoscible e indecible. En el caso de Nishida, el intento por «explicar todas las cosas sobre la base de la experiencia entendida como la única realidad» —el propósito de *Indagación del bien*, declarado explícitamente (Nishida 1995a, 34)— era claramente un intento de crear una filosofía del zen. Como esa idea retrocedió en el fondo, llevó consigo ese intento. ▸ El primer estudio en profundidad que intenta situar el papel que juega el zen en el pensamiento de Nishida fue hecho por Takeuchi Yoshitomo en 1970.

Otras citas: NKZ 17: 117; 18: 35.

9 EL ESTILO FILOSÓFICO DE NISHIDA. La referencia a importar la superficie de las culturas extranjeras sin su espíritu (NKZ 12: 162) alude a una frase japonesa familiar, 和魂洋才—espíritu japonés, ciencia extranjera (occidental). ▸ El pasaje sobre Nishida en el aula aparece en Nishitani 1991a, 11–12. ▸ Un breve ensayo compuesto con motivo de su jubilación de la Universidad de Kioto (Nishida 1995b) fue usado por Ueda Shizuteru como punto de partida para un libro que contrapone la «vida biográfica» de Nishida con su «vida personal» (1995a). He recurrido a este libro frecuentemente en el transcurso de estas páginas. ▸ Véase también los recuerdos de Nishida en la aula por Kan Enkichi en el folleto de la editorial para NKZ 5.

Un ejemplo de cómo el despliegue creativo del pensamiento de Nishida puede quedar oscurecido en cuanto se le intenta imponer una consistencia sistemática, puede verse en el trabajo de cuatro volúmenes de Sueki (1988), que sencillamente allana el entero contexto histórico y personal de su pensamiento para aplicar una serie de herramientas de análisis lingüístico en sus escritos y producir una filosofía del autodespertar. Estudié este trabajo seriamente en mis primeros años de lectura de Nishida, y llegué a la conclusión de que, aunque los resultados son impresionantes, fundamentalmente son incorrectos, debido a la constante suposición de un positivismo lógico que sólo raras veces es adecuado para el pensamiento de Nishida.

Una excepción notable entre estos traductores que no se han dado cuenta de la manera en que Nishida ocultó sus fuentes lo encontramos en la redacción de O'Leary (1987), que ha identificado numerosas citas no indicadas en *La intuición y la reflexión en el autodespertar* tras comparar el texto con la biblioteca personal de Nishida. Uno debe suponer que esta práctica ha sido recurrente en otras obras suyas.

Para una discusión de las diferencias filosóficas entre Nishida y Kobayashi, que muestra cómo ambos trataban el mismo problema del análisis del yo y el malestar de la conciencia en el Japón moderno, véase Nakamura 1987, cap. 5. ▸ Nakaoka parece reflejar una opinión general entre los admiradores de Nishida que a pesar de que su escritura carece de «la elegancia de Watsuji o la prosa animosa de Kuki», sin embargo indica la forma cuidadosa en que pensaba, «como si estuviera demoliendo a pedacitos una gran roca» (1999, 19–21). Miki añade que el motivo de seguir leyendo a Nishida pese a la dificultad de su prosa es que «de pronto una frase iluminadora saldría a la superficie desde los recesos interiores del alma en medio de todo el sofisma, para arrojar luz sobre la totalidad del texto» (1986, 17: 299–300). El resto de ese ensayo habla de la actitud abierta de Nishida hacia sus estudiantes y las ideas de ellos. El pasaje citado en el texto acerca de su modo de escribir también aparece aquí (306–7). ▸ Incluso entre los admiradores de Nishida, algunos utilizan palabras fuertes cuando se trata de su escritura. Yuasa, por ejemplo, llama a su prosa «un soliloquio recóndito, que carece de método y de toda organización teórica clara» (1987b, 49). Para opiniones discrepantes sobre el estilo de Nishida, véase Fujita Kenji, que ha hecho una breve comparación con Natsume Sseki (1993, 15–22), como también los ensayos de Nakagawa (1994) y Ōmine (1995). Las reflexiones de Ueda Shizuteru sobre el estilo de Nishida son una mezcla de atención a su

genialidad y una atribución de originalidad frente al estilo de la «filosofía occidental» que parece pasar ligeramente por encima la gran variedad de formas en que la filosofía ha estado escrita a través de los siglos, incluyendo la de Heidegger quien también es mencionado (1998b, 233–43; en traducción inglesa, 1995c). La metáfora del minero fue también citada anteriormente por Takeuchi Yoshitomo (1978, 10), quien también erró al añadir la frase final de Nishida a la metáfora. Shimomura califica sus escritos de «monólogos» y «diarios de meditación», lo que da al lector la impresión de un tema musical que va repitiéndose una y otra vez (1988, 197). ▸ El único intento extenso que trata críticamente la cuestión del estilo de Nishida ha sido hecho por Kobayashi Toshiaki (1997). He tomado prestadas de ese libro algunas de las citas dadas en el texto.

Las respuestas de Nishida a las críticas a su prosa, aunque breves, pueden encontrarse en sus cartas (v.g., NKZ 19: 122–3), y en una pieza breve que escribió para una revista mensual de la editorial, «La primera vez que escribí en estilo coloquial» (13: 153–4). Quizás sería posible también encontrar en su idea filosófica de «la expresión», especialmente en la forma que adoptó en sus escritos tardíos, una cierta defensa de su estilo.

Maraldo llama la atención sobre cuatro métodos de argumentación en los escritos de Nishida. El primero es su forma de proyectar las fundamentaciones sólo para subvertirlas; el segundo, socavar suposiciones antropocéntricas sobre la naturaleza del conocimiento y de la realidad; el tercero, relacionar las ideas de la lógica y la metafísica con el proceso del autodespertar; y el cuarto, poner boca abajo jerarquías o esquemas explicativos tradicionales (1998a). Aunque estos «métodos» no estén todos en el mismo nivel metodológico, ni encubran la totalidad de su estilo filosófico, señalan patrones que se repiten mucho en los escritos de Nishida. ▸ Respecto al «hándicap» que supone el japonés por la presunta afinidad que tendrían las lenguas occidentales con la argumentación filosófica, véase Nakamura 1987, 159–60. ▸ Las primeras traducciones que aparecieron de los escritos de Nishida fueron publicadas en vida del filósofo, y el traductor, Robert Schinzinger, le visitó en varias ocasiones en 1938. En una de sus visitas, Nishida respondió a una pregunta sobre cierto pasaje, «realmente, ni yo mismo sé qué he escrito allí» (citado en Yusa 1998a, 428). Merece la pena mencionar que, además de Schinzinger, el año anterior Nishida había recibido a Eduard Spranger, un discípulo de Dilthey, y a Karl Löwith (véase Knauth 1965, 356). Sobre la relación entre Löwith y Nishida, véase Stevens (2000, 21–5).

Umehara, conocido hoy en Japón como un divulgador del pensamiento japonés y de las teorías del japonismo, figura entre los que insisten en que Nishida pudo haber utilizado un lenguaje más simple (citada en Kobayashi Toshiaki 1997, 11). ▸ La declaración de Nishida sobre la importancia de llegar a coger «el tranquillo» de una filosofía es citada por Nishitani (1991a, 65). En otro contexto, Nishida usa el mismo término para hablar de un artista consumado (1995a, 73). ▸ Particularmente durante los años de guerra, Nishida reconoció la importancia de tener un círculo de discípulos a quienes ayudar a pensar claramente y a superar los prejuicios de la época. ▸ Las piezas ocasionales de Nishida son acogidas principalmente en el volumen 13 de sus *Obras completas*.

Otras citas: Kobayashi Hideo 1968, 7: 84; NKZ 14: 267–8, 19: 36.

10 UNA AVENTURA DE IDEAS. La presentación más extensa del pensamiento de Nishida en un idioma occidental es la de Mafli de 1996, un resumen de varios textos traducidos al inglés y alemán, ponderado pero esquematizado en rigor. En inglés, véase la presentación de Carter, confeccionada con un prosa más ligera y accesible (1997).

Nishida no se preocupó por los desarrollos del positivismo lógico ni tampoco por las diferencias entre la lógica formal y la simbólica. Su interés no se centró en el *método* de los principios del discurso, sino en el *uso* de los principios mismos. Por lo tanto, aún cuando discute el silogismo aristotélico, lo que tiene en mente es su función como un modo de hablar del mundo de la experiencia. Paul acusa a Nishida y a sus seguidores de haber ignorado las reglas fundamentales de la lógica formal, porque está convencido de que existe una sola lógica posible, y de que la idea de una «lógica oriental» distinta no tiene sentido (1993, 136–7). En un folleto de unos años antes, rechazó completamente la idea de que Nishida había elaborado una síntesis entre los modos de pensar de oriente y de occidente, o que fuera representativo de la filosofía japonesa, e incluso llegó al punto de dudar de que lo que hacía fuera realmente filosofía (1986, 41–2). Uno de los propósitos de Nishida era precisamente desafiar las suposiciones que se ocultan tras este tipo de juicios.

Si mis sospechas son correctas, aunque no tenga modo de confirmarlas, Nishida tuvo un bien fundado dominio académico del alemán filosófico, fue inseguro en el francés (leyó a Bergson en traducciones alemanas y japonesas)

y algo mejor en inglés. No entendió ni el latín ni el griego, si exceptuamos las pocas frases que encontró en los textos filosóficos que manejaba. Parece ser que no habló ninguna de estas lenguas, y podemos presumir que su apreciación del lenguaje literario de los idiomas europeos fue de segunda mano. Esto explica en parte la razón por la que abandonó tan pronto su interés en grandes estilistas como Bergson y James para quedar absorbido en los neokantianos.

Noda recuerda que Nishida se refería a menudo en sus clases a su objetivo de buscar fundamentaciones racionales para «cierta verdad característica» del zen (1984, 101–2). ▸ La cita de Nishitani (1991a, 25) recoge varias ideas de Nishida acerca del zen. De hecho, en varias entradas de sus diarios le encontramos ansioso por escapar del mundo, no por enfrentarse a él. Por ejemplo: «Mi mente debe dejar el mundo a la Providencia y abandonarse a la práctica. Sólo me disminuyo a mí mismo cuando espero cualquier cosa de un mundo tan estúpido y fugaz» (NKZ 17: 16). Fue sólo más tarde que reconocería en esto una carencia del zen. ▸ El hecho de que Nishida guardase en secreto su práctica de zen a sus estudiantes es recordado por Kataoka Hitoshi (véase Horio 1992, 95).

Son incontables los ejemplos que podríamos citar de comentaristas japoneses que han devorado enteras las generalizaciones de Nishida sobre las diferencias entre el este y el oeste. Ya que Nishida mismo prefirió leer las fuentes originales, resulta irónico encontrar a tantos japoneses atraídos por las ideas de Nishida que confían en su análisis de la filosofía occidental, en lugar de estudiar los textos por sí mismos. La inevitable confusión en lo que escriben perjudica a Nishida, y es una de las razones por las que el celo de sus discípulos no ha tenido éxito en atraer a nuevos lectores del maestro. Abe Masao será el más ilustre ejemplo de esa tendencia. Véase su introducción a la traducción revisada de *Indagación del bien* (1995b) y su explicación de cómo Nishida corrigió a Hegel y Aristóteles (1995a). Maraldo ha demostrado cuidadosamente un cierto «nacionalismo cultural velado» operando tras el modo de pensar de Abe (1995, 241–6).

Resumiendo decenas de trabajos dedicados a la traducción y estudio de Nishida, Dilworth ha preparado una exposición sólida del desarrollo del pensamiento de Nishida alrededor de su objetivo general de poner en contacto oriente y occidente (1987).

Otras citas: Nishida, 1958d, 355–6; Miki 1986, 20: 728–9; Ueda Shizuteru 1995b, 35.

11 LA BÚSQUEDA DEL ABSOLUTO. Referente a la preocupación entre los intelectuales de la era Meiji por aclarar la idea del yo, véase Nakamura 1987, 161–3. ▸ Como uno podía imaginar, debido a la intensidad del compromiso de Nishida con el zen en medio de su carrera universitaria, sus diarios y cartas están llenos de referencias al yo y a su persecución como algo más importante que las vanas preocupaciones mundanas. Trataba entonces de aceptar un tipo de «individualismo radical» que no cayera en la trampa de lo que él vio como la tendencia egocéntrica del pensamiento europeo, cuya historia intentó dibujar brevemente en un ensayo titulado «La doctrina de la autoconciencia» (NKZ 13: 90–5). Esta fue una posición que mantuvo con vigor, insistiendo hasta el final en que cualquier forma de totalitarismo ha de ser rechazado justamente porque implica la negación del individuo. En relación a esto, véase la breve entrevista que mantuvo con Yamamoto Ryōkichi en el folleto de la editorial para NKZ 15.

Stevens (1998, 2) está en la cuerda floja al declarar que no sólo la filosofía posterior de Nishida, «sino también los aspectos diversos de la filosofía de la escuela de Kioto como totalidad, están contenidos seminalmente» en *Indagación del bien*. Afortunadamente, su ensayo centra su atención en su revaloración de la obra, y no trata de justificar esa declaración. Este punto de vista, de hecho, no es raro de encontrar entre los estudiosos de la filosofía occidental en Japón, que a menudo lo consideran como la culminación de su pensamiento. Si se quiere un ejemplo de cómo puede llegar a distorsionar los resultados, véase la comparación de Nishida y Husserl hecha por Ogawa (1979). ▸ Veinticinco años después de la publicación de *Indagación del bien*, Nishida reconocía que había hecho de la conciencia el centro del trabajo, dándole un cierto cariz psicológico que no pretendía (Nishida 1995a, 35). ▸ Los comentarios de Nishitani (1991a, xxvi, 96, 101) aparecen en el curso de un comentario largo y sumamente legible sobre la obra, pero deberán ser leídos como un análisis retrospectivo suyo más que como una exploración de pretensiones objetivas.

Referente al título y la publicación de *Indagación del bien,* véase Yusa 1998a, 242–3.

Otras citas: NKZ 17: 74, 18: 44.

12 EL ABSOLUTO COMO EXPERIENCIA PURA. Miki dijo que, en sus años de estudiante de secundaria, *Indagación del bien* había sido su «lectura favorita». El comentario aparece en las memorias de Kōyama Iwao (citado en Hanazawa 1999, 24).

La primera traducción al inglés de 1960, *A Study of the Good* (Nishida 1988), es imperfecta en muchos sentidos y la nueva versión la supera con creces, aunque adolece todavía de ciertas traducciones literales del japonés que maltratan el inglés (1990c). Una traducción española reciente, hecha directamente de esa edición inglesa (1995a), no ha sido capaz de corregir estos fallos. La primera traducción española, hecha directamente del japonés, en general es bastante fiable, aunque, desafortunadamente, se encuentra agotada (1963).

Una argumentación sobre la cuestión de los «mundos diversos» que aparece en la conclusión del siguiente proyecto de Nishida, *La intuición y la reflexión en el autodespertar,* fue su modo de hablar de una sola unidad refracta en una variedad de puntos de vista o formas de clasificar los ítemes de la realidad (1987a, 154–9). Su atracción por la teoría de las mónadas de Leibniz va en la misma línea en el sentido de que la teoría depende de la suposición de un *unus mundus* dominado por un solo principio unificador.

En el pasaje que traduje en términos de la experiencia que tiene al individuo, y no al revés, (1995A, 34; NKZ 1: 4; el traductor alemán, por algún motivo, omitió la entera sección de prefacios), Nishida aprovecha el doble sentido de la palabra japonesa *aru* (más o menos equivalente al castellano haber): «tener» y «existir». Dicho de forma literal, «al haber un individuo, se tiene una experiencia» se contrasta con «al haber una experiencia, se tiene al individuo». Si tradujéramos «la experiencia existe porque hay un individuo» no sólo añadiríamos el elemento de causalidad, sino que pasaríamos por encima del intento de Nishida de invertir la condición por lo condicionado. El resto de la traducción del pasaje confunde equivocadamente dónde comienzan y acaban las cláusulas relativas. Lo he revisado para transmitir la inversión del modo normal de expresar «tener una experiencia» que siente el lector japonés al leerlo. ▸ La crítica sesgada de Fujita Masakatsu contra la «pureza» de la experiencia pura, en su argumentación de que toda experiencia humana aparece mediada por el lenguaje (1998b, 58–60), tiene más que ver con la experiencia que ha perdido esa pureza prístina a la que Nishida pretendía

regresar. ▸ Feenberg encuentra cuatro significados distintos de la noción de «experiencia» en *Indagación del bien* (1999, 29–31).

Las citas de William James se toman de sus *Essays in Radical Empiricism* (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 45, 57, 59. Para más comparaciones aclaratorias, se puede recurrir a la tesis doctoral inédita de Abe Nobuhiko, que sostiene que Nishida llevó la idea de la experiencia pura a sus últimas consecuencias en una manera en la que James, pese a sus intenciones, no pudo hacer (1993, 53–75). Donde disiento es en su idea de que la experiencia pura sobrevivió como un concepto general (Abe dice, como una «trascendencia inmanente») en la filosofía posterior de Nishida. ▸ Dilworth desafía la comprensión de Nishida de la idea de la conciencia en James, especialmente acerca del «flujo» de la experiencia (1969). ▸ Ueda Shizuteru nos ofrece quizá el tratamiento más minucioso de la noción de la experiencia pura como un tipo de destello intuitivo que continuó ardiendo en el fondo de todo el pensamiento posterior de Nishida (1991). ▸ Nakamura repite la idea de que la experiencia pura de James estaba ligada a su pragmatismo, mientras que la de Nishida buscaba «fundamentaciones trascendentales» (1987, 163). Esta idea, que sólo puede basarse en una ignorancia bastante seria del pensamiento de James, la refuta el mismo Nishida, que reconoció en James una combinación «ideal» del juicio hacia los hechos interiores y exteriores. (NKZ 13: 206–7). ▸ De hecho, el único texto de James que Nishida parece haber acabado de leer fue *Las variedades de la experiencia religiosa*, que menciona por primera vez en 1902 (NKZ 18: 59). Aun así, parece haber ignorado el importante capítulo que cierra ese trabajo. Al paso que Nishida leía, es probable que el dominio de la metáfora y del sentimiento literario requeridos para entender provechosamente a James no fueran del todo suficientes. No debe sorprendernos que Nishida llevara su idea de la experiencia pura en una dirección diferente, evitando algunos de los saltos lógicos de James y a su vez dando otros saltos, que probablemente se hubiera ahorrado con una lectura más cuidadosa del filósofo norteamericano. ▸ Nishida mismo sólo en una ocasión escribe brevemente, en 1910, sobre su desacuerdo con James (NKZ 13: 97–8). ▸ La cuestión de hasta qué punto Nishida había comprendido a Hegel en sus primeros años la lleva Funayama hasta su trabajo tardío, al que critica por estar demasiado ligado a una «filosofía del ego» como para poder abrirse a la «filosofía del mundo» de Hegel (1984, 10–42).

Para una reorganización de *Indagación del bien* alrededor de la idea de experiencia pura, véase Sueki (1988, 1: 19–33). Su intento de «sistematizar»

el libro resulta al final más largo que el texto original. ▸ Shimomura distingue nada menos que doce funciones diferentes de la idea de la experiencia pura o directa en el libro, que condensa en las cinco etapas en que he basado mi resumen aquí (1947, 172ss). Este trabajo ha sido abreviado para su inclusión en el volumen de sus *Obras completas* que trata el pensamiento de Nishida y Tanabe, y este esquema se ha perdido con el recorte (1990, 80–1).

El término que he traducido aquí por «demanda» o «impulso» es 要求. Para una lista de sus usos en *Indagación del bien*, véase Takeuchi Seiichi 1996, 366–70. Quisiera apuntar también un pasaje de un ensayo de 1916, en el que Nishida distingue, por un lado, entre deseos y ambiciones personales, y por otro, un impulso más profundo, del que hasta declara que, «esta necesidad interna es Dios» (NKZ 13: 113). ▸ Nishitani argumenta que, al cambiar la fundación tradicional de la metafísica occidental por la experiencia pura, «encontramos algo fundamentalmente distinto a cualquier metafísica conocida en la historia de filosofía occidental, de tal manera que no es realmente correcto seguir llamando 'metafísico' el punto de vista del libro». Declara que la única otra filosofía capaz de ofrecer el mismo tipo de recurso a la experiencia como terreno medio entre la metafísica tradicional y la ciencia positivista fue Bergson (1991a, 79, 108–9). Sobre la influencia de Bergson en el pensamiento de Nishida, véanse los datos biográficos en Yusa 1998a, 237–8. El intento de Suzuki Sadami por descubrir un vitalismo en el pensamiento de Nishida, y además asociar esto a su actitud respecto a la historia mundial, me parece forzado (2000).

Los dos pasajes sobre la voluntad son traducidos erróneamente en la edición inglesa, y los errores se repiten en la versión castellana (Nishida 1995a, 66, 171). En el caso de la segunda, la voluntad se convierte en *la* actividad unificadora de la conciencia, lo que contradice la insistencia continua de Nishida en que el pensar y la volición están unidos en la experiencia pura o la intuición inmediata.

Cuando Nishida habla de la religión, se refiere casi siempre al budismo o al cristianismo, y sus tradiciones doctrinales y místicas más que a alguna afiliación institucional o práctica ritual concreta. Un breve ensayo que escribió en 1901 sobre «La religión de hoy» denuncia a los portadores de la tradición religiosa, que la han convertido en una ocupación profesional, y a los estudiosos que han tratado de suplantarla —olvidándose ambos de lo esencial, que es la preocupación por la vida y el despertar del individuo a la dimensión religiosa de lo humano. En palabras claras y contundentes reclama del cristianismo que tome en serio la verdad que le es propia. Aunque el estilo

sea atípico en sus ataques moralizadores a la institución religiosa, muestra una posición de la cual Nishida nunca daría un paso atrás.

Otras citas: Kawashima 1997, 59; Nishida 1995a, 103, 125–7, 223.

13 EL ABSOLUTO COMO VOLUNTAD. Mis comentarios sobre este libro aprovechan libremente la introducción de O'Leary a la traducción inglesa, que fue resultado de muchos y largos meses de trabajo en común (1987). ▸ El joven profesor a cuya crítica respondió Nishida (NKZ 1: 299–316) fue Takahashi Satomi, quien más tarde intentará reconciliar la idea de la nada absoluta de Nishida con la noción de finitud en los neokantianos y en Heidegger, basándose en una dialéctica del amor que prefigura el pensamiento tardío de Tanabe. Un buen resumen del pensamiento de Takahashi, y de su relación con el de Nishida, puede verse en Kosaka (1997, 157–91). ▸ Se dice que Nishida fue el primer japonés en hablar de Husserl en una publicación filosófica. Eso fue en 1911, cuando pensaba que Husserl estaba en la misma línea que Rickert (Nitta, Tatematsu, Shimomisse 1979, 8). Nishida mantuvo una breve correspondencia con Husserl en 1923 y con Rickert en 1924 (Yusa 1998c, 63). Cuando tuvo noticia del fallecimiento de Husserl en 1938, Nishida escribió que «el siglo XX ha perdido a su primer gran sabio» (NKZ 19: 32).

Sobre la idea general del voluntarismo que tenía Nishida en estos años, y sus raíces en su pensamiento anterior, véase Dilworth 1970. ▸ La idea de la voluntad absoluta como algo que se extiende más allá de los fines subjetivos conscientes, hasta cubrir toda la realidad como principio básico, es de Schopenhauer. Nishida no lo cita explícitamente en el libro, pero parece claro que estuvo influido por sus ideas durante sus años universitarios, y que se había zambullido en sus obras e interesado por su vida durante los años que precedieron la composición de *Indagación del bien*. Una carta de 1902 habla de su preferencia por fundar el absoluto en la voluntad, como Schopenhauer, en lugar de hacerlo en el intelecto como Hegel (NKZ 18: 61). Además, una gran parte de su interés en la expresión artística lleva la impronta del modo de pensar de Schopenhauer, aunque tampoco allí es citado.

Nishida sugiere que valdría la pena indagar en la cosmología gnóstica por sus ideas sobre el Dios de la no-existencia y el abismo de la creación, aunque él nunca llegara a investigar gran cosa al respecto (1987a, 156, 167). A mi entender, y desafortunadamente, no se ha realizado ningún intento por

comparar las ideas gnósticas con las filosofías de la nada de los filósofos de Kioto. ▸ No puedo sino repetir el juicio de O'Leary respecto a los capítulos finales de *La intuición y la reflexión en el autodespertar:* «Estos capítulos señalan un momento decisivo: tras ellos se encuentra el largo aprendizaje de Nishida como imitador de voces occidentales; antes de ellos, el tema más grandioso de su filosofía posterior. Ningún estudiante de la filosofía de la nada absoluta de la filosofía Kioto puede permitirse omitir estas páginas» (1987, xvii).

Otras citas: Nishida 1987a, xxiii–xxiv, 125, 133–4, 166–7. NKZ 1: 209; O'Leary 1987a, x.

14 EL AUTODESPERTAR. El término traducido aquí por «autodespertar» es, de hecho, una palabra bastante común del japonés, y aparece así en las páginas de *Indagación del bien*, reemplazada por «autoconciencia» no más del 5 por ciento de las veces, sin que esto suponga ningún significado técnico como tal. ▸ Ueda Shizuteru distingue tres dimensiones del autodespertar, cada una de ellas correspondería a uno de los significados que la experiencia pura tuvo para Nishida en ese primer libro: (1) el simple *despertar* es como el hecho de la experiencia pura, una unidad de palabras y cosas (言 y 事, ambos términos unidos en sus raíces en el idioma japonés por tener la misma pronunciación, *koto,* pero diferentes glifos chinos; (2) *autodespertar* indica el hecho de que la experiencia pura es un autodespliegue dinámico, en el que cada despertar al otro es a la vez un despertar a sí mismo; y (3) *la comprensión del yo y del mundo* señala que la experiencia pura es el principio por el que todo puede clarificarse (1991, 249–57). De este modo, Ueda explica que el núcleo de la idea de la experiencia pura sobrevive en el pensamiento posterior de Nishida.

En general, estoy de acuerdo con Ueda en que el autodespertar es una idea central en la filosofía de Nishida. El hecho de que algunos, como Kōsaka, hayan podido ver su preocupación por el autodespertar únicamente en esa etapa en el desarrollo de su pensamiento directamente asociada con *La intuición y la reflexión en el autodespertar* (1961, 71–117), indica ya el poco interés de Nishida en apurar o delimitar su definición del término. Lo cierto es que lo entendió como un realce de la idea tradicional de la autoconciencia, razón por la cual habla durante un tiempo de «la autoconciencia autodespeierta» (NKZ 4: 286). ▸ En otro lugar he argüido que la idea del yo

verdadero debe tanto, si no más, al pensamiento occidental como al oriental (véase notas a §60 abajo). La interpretación que da Nishitani de la idea del yo en Nishida (1991a, 112–44) engarza con una gran destreza diferentes pasajes de *Indagación del bien*, para demostrar que presenta una idea consistente. Nishitani tuvo la ventaja de estudiar directamente con Nishida, y por consiguiente es un guía más fiable que yo sobre lo que podía haber pensado Nishida. Sin embargo, no puedo dejar de sospechar que la concentración del propio Nishitani en la noción del yo jugó un papel más importante en su lectura de Nishida de lo que él mismo admite. ▸ A diferencia de algunos de sus discípulos, especialmente Nishitani, que acabarían recurriendo más al budismo, Nishida no suele usar términos como «no-yo» (無我) o «el yo que no es un yo» (自己ならぬ自己). En su lugar, prefiere la expresión positiva de «el yo verdadero» (raras veces 真の私, v.g., 3: 146; generalmente 真の自己, que se traduce literalmente «el sí mismo verdadero»).

Una parte del problema es lingüístico, ya que el uso del término «yo» es muchas veces menos técnico que gramatical. Así, cuando Nishida escribe que «aquellos que no tienen ego, es decir, que se han anulado a sí mismos, son los más grandes», la palabra «sí mismos» (自己) funciona como pronombre referido a «ego» (我) y no como sustantivo, como hacen muchos traductores para que la frase suene más natural (1995a, 123; 1997a, 91). Al carecer de artículos determinados e indeterminados, el japonés disfruta aquí de una ambigüedad de expresión de la que carece el castellano. Desde luego, a diferencia de Jacinto, me parece preciso evitar la correspondencia uno a uno: 自我 y 我 = ego, 自己 = sí mismo, 私 = yo. Al contrario, aquí usaré constantemente la traducción «el yo» sin distinguirlo de un «sí mismo», y hablaré de un «ego» cuando el contexto deje claro que se refiere al sujeto de la conciencia. Véase además notas a §44 abajo.

Nakamura Yūjirō ha destacado una posible afinidad entre la distinción que hace Nishida del ego y el yo verdadero y la psicología de C. G. Jung, donde se dice del «ego» la mera ego-conciencia y el «Selbst» a un autodespertar (1984, 66–71). Aunque haya un cierto grado de coincidencia en la intención de ambas distinciones, la comparación de terminologías está equivocada, lo que llega a hacerse obvio cuando se persiguen las consecuencias psicológicas. Si uno busca puntos de contacto con la tradición occidental, me parece más útil regresar a Nietzsche, empezando con la tercera de sus *Consideraciones intempestivas.* ▸ Yusa opina que el «yo verdadero» en Nishida es un tipo de matriz, o locus, para el ego ordinario, y en este sentido puede considerarse como una «conciencia pura» (1998b, 27–8).

Aunque su elección de palabras no es particularmente buena, esto es ciertamente uno de los muchos significados que se puede encontrar en Nishida, particularmente en su último ensayo.

El uso de la palabra «yo» para significar «autoidentidad» está claro, por ejemplo, en un texto ocasional que Nishida escribió en 1936 (NKZ 13: 124–5). Cuando, en 1901, en una anotación de su diario, habla de la necesidad de «renunciar a las aspiraciones mezquinas como son la filosofía y la fama, y conseguir la paz en el yo» o de «conquistar el yo» (NKZ 17: 50–1), por ejemplo, el contexto muestra que no quiere decir más de lo que llamaríamos una búsqueda de paz interior y una superación de los deseos inferiores.

15 LA INTUICIÓN ACTIVA, CONOCER POR VOLVERSE. Los dos ensayos principales de Nishida sobre la intuición activa, cada uno de más de cien páginas, fueron completados en 1935 y 1936, y otro más corto fue publicado al año siguiente (NKZ 8: 107–218, 273–393, 541–71). Una reconstrucción del ensayo de 1936, «La lógica y la vida», es presentada por Yuasa, quien inserta en su resumen una comparación con Watsuji y un contraste de Heidegger con Nishida (1987b, 50–2, 65–72). ▸ La combinación de las dimensiones activas y pasivas de la intuición recuerda la insistencia de Fichte en que los hechos nunca vienen meramente dados, sino que siempre son hechos en algún sentido —lo que él llamó *Tathandlung*. Aunque Nishida simpatizó con esta idea de Fichte, se resistió a convertir el yo en un sustantivo. La intuición activa puede considerarse como su mejor respuesta formal a Fichte. ▸ Véase también la lúcida descripción de Cestari de la intuición activa (1998). ▸ El estudio tardío de Takeuchi Yoshitomo sobre el tema (1992: 9–93) defiende que la intuición activa permaneció como un aspecto esencial en su pensamiento hasta el final.

Jacinto sugiere, en un estudio panorámico de la idea del cuerpo en Nishida, que debemos distinguir tres formas del mismo: el cuerpo biológico, el histórico y el productivo; cada uno de ellos mediaría un aspecto diferente de la relación del yo con la realidad (1989, 22–32). Pese a sus esfuerzos por demostrar que la idea fue la manera en que Nishida hizo concreta su epistemología, siento más simpatía por Keta cuando sugiere que la noción abstracta del «cuerpo» que propuso Nishida no tuvo éxito en su propósito de introducir la idea del «pensar corporalmente» en su filosofía. A la luz de su larga práctica del *zazen*, achaca este fracaso a la omisión o, mejor dicho, a la reducción de la idea zen a una idea filosófica (1985, 171–2). Uno puede

agregar en este contexto que, si Nishida hubiera leído más profundamente a James, podría haber llegado a una comprensión más concreta del pensar corporalmente.

La expresión concreta que Nishida usa para «volverse» algo, 成り切る, había aparecido ya en *Indagación del bien*, pero fue omitida una vez en la traducción española basada en ella (compare Nishida 1995a, 105, 123). Al comentar el pasaje citado en el texto, Nishitani interpreta la idea afín de «colaborar» con algo equivalente a una apropiación de aquello en la conciencia (1991a, 116–7). Además de conocer, Nishida habla de pensar sobre, actuar en, y ver una cosa por volverse ella. ▸ Es curioso que, pese a que la idea de *volverse* es importante en el pensamiento posterior de Nishida, los editores de la casi bíblica concordancia de *Indagación del bien* dejaron la frase sin incluir (Takeuchi Seiichi 1996).

Otras citas: NKZ 8: 163–5; Nishida 1958, 362.

16 EL ARTE Y LA MORAL COMO AUTOEXPRESIÓN. En dos ensayos de 1919, Nishida asocia la individualidad de la producción artística a la experiencia pura, y considera la intuición activa como algo que combina lo sumamente objetivo con lo altamente subjetivo, poniendo a van Gogh y al cubismo de Picasso como ejemplos (véase NKZ 3: 116, 13: 123). Parece ser que estos dos ensayos son las primeras muestras de su interés por relacionar la actividad artística con su filosofía. ▸ Un pequeño ensayo que Nishida escribió en 1900 (1987c) sugiere por primera vez que el sentimiento de la belleza, como también el de la moral, se encuentra en el no-yo. ▸ La distinción entre el arte oriental y el occidental en relación a la idea de la nada está también expresada en su ensayo sobre Goethe (Nishida 1958b, 145–58). ▸ La caligrafía de Nishida fue de alta calidad, pero rehusó que se hiciera ningún tipo de exhibición de ella mientras vivía (véase los comentarios de Ueda Juzō y Shimatani Shunzō en los folletos de la editorial para NKZ 7 y 9).

En un breve ensayo sobre la estética de Nishida, Yoshioka trata de alejar a Nishida de la preocupación occidental con «la ciencia cierta» tras observar que en su punto de partida se ubica el «pathos» de la existencia (1996, 137). Indudablemente, ya desde el tiempo de *Indagación del bien* Nishida emplea en una forma distintiva un término que aúna emoción y volición 情意. Los traductores ingleses y franceses los separan como «el sentimiento y la volición», y uno de estos últimos añade en una nota al efecto que no ha

entendido la palabra (Nishida 1997a, 16). Jacinto opta, incorrectamente, por «emoción». Y al encontrar el término por primera vez, el traductor alemán no sólo se equivoca en el sentido de la palabra *(Gemütsbewegung),* sino también al captar la gramática del pasaje (1989, 31). De todos modos, no tiene nada que ver con el pathos de la existencia. Que yo sepa, el término *pathos* sólo aparece dos veces (NKZ 7: 113, 147) y es usado como sinónimo de la idea hegeliana de *Leidenschaft*. Alternativamente, uno podría considerar que hay un cierto pathos en el comentario de Nishida de que el punto de partida de la filosofía no está en la «admiración» sino en la «tristeza de la vida» (6: 116), tema que según Ōmine corre bajo la superficie de todo el pensamiento de Nishida (1990, 101). He de decir, aun difiriendo de quienes conocían a Nishida personalmente y a partir sólo de los textos, que la conclusión me parece un tanto exagerada. Por encima de todo, encuentro el elemento de *pathos* característicamente ausente en Nishida, ya sea en el sentido estético japonés o en un sentido filosófico más general, y considero que fue más bien uno de los aspectos en que Nishitani ha hecho una contribución significativa a la filosofía de la escuela de Kioto.

Una rotunda declaración que identifica ya el «deber» con lo «real» en la conciencia intensificada del sujeto aparece en su primer intento de formulación de una postura ética (Nishida 1995a, 179).

Otras citas: Nishida 1958b, 145–6, 159; 1958c, 175–6, 181; 1973a, 104; NKZ 6: 14–5; 12: 150–1.

17 LA NADA ABSOLUTA. Nishida considera que su transición a la idea de la nada es parte de una transición a «la religión» (NKZ 4: 3), pero curiosamente los ensayos a los que se refiere, recogidos en un libro titulado *Del obrar al ver,* están desprovistos de referencias a la religión tradicional y a Dios. La religión que parece tener en mente es un tipo de religiosidad que había descubierto en su estudio de la creación artística.

Los pasajes de *Indagación del bien* que se refieren a la nada como principio ontológico, ya sean en el pensamiento occidental o en el oriental, pueden encontrarse en Nishida 1995a, 88, 99, 219–20. ▸ Hacia el final de *La intuición y la reflexión en el autodespertar,* encontramos indicaciones más claras de una idea de la nada a la par con la del ser, como la que sigue:

Como nuestra voluntad, que es nada mientras es ser, y ser mientras es nada, este mundo sobrepasa aun las categorías del ser y la nada…, ya que

aquí el ser nace de la nada. (Nishida 1987a, 166)

No obstante, esto no son más que indicios, y además indicios hallados en filósofos occidentales. ▸ En la misma obra encontramos una referencia pasajera a la nada como μὴ ὄν en distinción a οὐκ ὄν, aunque no desarrollaría la idea de la nada absoluta hasta algunos años más tarde, ni se refiera tampoco a una «nada relativa» como el traductor ha interpolado (50).

La idea de la ontología era tan extraña al pensamiento japonés y su ascendencia china que Nishi Amane, uno de los primeros pensadores modernos que se dedicó a traducir conceptos filosóficos occidentales al japonés (véase §3), tuvo serios problemas a la hora de traducir la palabra misma con exactitud. Algunas veces la llama 虚体学 o el estudio de las no-entidades, en otros lugares 理体学 o el estudio de los principios de orden, y ya en otros 本体学 o el estudio de formas originales. Véase (西周全集) (Tokio: Munetaka Shobō, 1960), 1: 36, 146, 161.

El intento de Hisamatsu Shin'ichi por presentar sistemáticamente las diversas definiciones de la nada del este y del oeste fue relativamente ingenuo respecto a la historia de la filosofía occidental y, en cuanto toma el pensamiento de Nishida como representativo del zen y, de hecho, de la idea de «la nada oriental» en su totalidad, también de la historia de las ideas en oriente. Véase su «The Characteristics of Oriental Nothingness», *Philosophical Studies of Japan* 2, 1960: 65–97. Hisamatsu había sido alumno de Nishida, estuvo fuertemente influenciado por él, y es todavía reverenciado por sus seguidores y alumnos como uno de los pilares de la escuela de Kioto, un filósofo que merece un sitio al lado de Nishitani y Tanabe. Sobre su idea de la nada oriental, véase Swanson 1996, 100.

Maraldo nota, al defender a Nishida contra las críticas que le lanzaría Tanabe por su supuesto intuicionismo, que «Nishida nunca escribe de la experiencia pura o inmediata de la nada» (1990, 251), pero que usa un lenguaje que sugiere la nada como condición de posibilidad de toda experiencia, o aun como lo que experimenta. Tiene razón en que Nishida nunca habla de la experiencia pura *de* alguna cosa, ya que por definición la experiencia pura no distingue un objeto. Pero deberíamos añadir que Nishida no comenzó a usar su concepto de la nada hasta después de haber abandonado el concepto de experiencia pura, y que la anterior sustituyó algunas de las funciones de la posterior. Nishida no habla de una conciencia de la nada absoluta como la conciencia de objetos en el mundo que permite un *conocer por volverse* algo. Pero, de hecho, relaciona la experiencia con la nada en la única manera que se esperaría: como un «autodespertar». Creo que es

precisamente esto lo que Nishida quiere decir cuando ve en la nada el locus de toda experiencia, en vez de al experimentador como tal. Por ejemplo, escribe explícitamente que «en la conciencia religiosa el cuerpo-mente se desmorona y estamos unidos con la conciencia de la nada absoluta» (NKZ 5: 177). Por otra parte, Nishida declara categóricamente que ni Dios ni Buda, como absolutos, pueden ser experimentados directamente, sino sólo a través de una mediación de experiencias que cristaliza en el sentimiento del no-yo (véase notas a §22 más abajo).

Otras citas: Nishida 1970b, 17, 49, 77, 237; 1973a, 41; NKZ 4: 221, 245, 254; 7: 445; 8: 324–5.

18 IDENTIDAD Y OPOSICIÓN. El primer tratamiento de la idea de Nishida del *coincidentia oppositorum* fue un breve discurso que dio en 1919 (1997b). ▸ Impartió una serie intensiva de conferencias sobre la *coincidentia oppositorum* en 1919 en la Universidad de Ōtani. El largo ensayo mencionado se publicó en 1939 como «La autoidentidad de contradictorios absolutos» (Nishida 1958c).

Paul rechaza totalmente la idea de Nishida de una identidad en la contradicción, como también la idea de la nada absoluta, como distorsiones de la idea de la «no-sustancialidad» o de la lógica de Nāgārjuna (1993, 136–7). Véase notas a §2.

Dilworth relaciona este interés por una lógica de contradicciones con el interés general de Nishida de hacer que el este y el oeste se encuentren, notando que, sin embargo, no desarrolló las consecuencias de lo primero para con lo segundo (1987, 129–31). ▸ La etimología del glifo chino para *soku* o *sunawachi* (即), dice que deriva del sentido de «tomar asiento para una comida», de la que tomó el sentido general de «llegar a», de «estar junto a», de «estar unido con» o de «seguir a».

Tremblay se equivoca cuando afirma que la ausencia del término *absoluto* en la frase «autoidentidad de contradictorios» no tiene significado para Nishida (2000a, 108). Nishida usa esa frase, por ejemplo, para referirse a la identidad entre el sujeto y su entorno en la cultura griega (1985a, 99) y a la relación del mundo temporal con el espacial (54). En un contexto religioso, como por ejemplo cuando habla de la idea de san Pablo de «vivir en Cristo (110)», invariablemente incluye el calificativo de «absoluto». Ueda Shizuteru concluye que su eliminación del término en lo referente a la familia imperial

tiene el significado de negarle al emperador el sentido religioso que se le proporcionaba entonces (1998a, 482–5).

La distinción entre *lo que* son las cosas y el hecho *de que* sean cosas de la experiencia se hace en japonés a partir de los términos vernáculos *mono* y *koto* respectivamente. Este último término tiene una variedad de funciones gramaticales que ilustran o matizan su distinción del anterior, que se refiere simplemente a algo o a alguien. Aunque los comentaristas suelen llamar la atención sobre la dificultad de la palabra *koto* para traducirse en cualquiera de las lenguas europeas, creo que aparece perfectamente claro en la paráfrasis. Véase, por ejemplo, Kimura Bin, «Self and Nature: An Interpretation of Schizophrenia», *Zen Buddhism Today* 6 (1988), 20–1; y Fujita Masakatsu 1998b, 61–3.

D. T. Suzuki, quien se dio cuenta de las mismas diferencias entre la forma de pensar occidental y la oriental, tomó una postura opuesta a la de Nishida, y veía en la lógica únicamente una herramienta de comunicación entre quienes piensan en sus términos. Así, en una carta de 1951 respecto a la insistencia de Nishida de que el zen no tiene una lógica, escribe, «Si vamos a convencer a los occidentales, de alguna forma u otra necesitaremos una lógica». Akizuki Ryōmin, (鈴木大拙の言葉と思想) *[Thoughts and sayings of D. T. Suzuki]* (Tokio: Kōdansha, 1967), 187.

Otras citas: NKZ 8: 616; Nishida 1958d, 355–7, 359; 1970b, 16.

19 EL MUNDO HISTÓRICO. Detalles sobre las relaciones entre Nishida y la marina pueden hallarse en Hanazawa 1999, 150–67. No es necesario reproducir la meticulosa documentación con la que desarrolla cada uno de los detalles aquí resumidos. ▸ Para hacerse una idea de la confusión intelectual en la que se hundió Japón después de la guerra, véase Shibayama 1994, 110ss. ▸ Los argumentos sobre la nación como el «cuerpo moral» básico pueden seguirse en Nishida 1985a, 116. ▸ Respecto a la relación entre la moral y la nada absoluta, véase especialmente Nishida 1973a, 133–9.

Nishida 1958d, 358, 351–3; 1973a, 165-6;; 1970b, 237, 254.

20 LA LÓGICA DEL LOCUS. Otros han traducido la lógica del locus como lógica del *lugar* o de *topos.* Yo prefiero el término latino ya que capta mejor

el sentido de la localización o de estar ubicado que Nishida pretendía darle. La palabra griega *topos*, que traductores como Jacinto, Yusa y González prefieren, aparentemente por sus resonancias filosóficas, además de necesitar acuñar verbos y adjetivos torpes, conlleva otros problemas. Es cierto que el mismo Nishida la usa cuando escribe que «la palabra *basho* fue tomada de la idea del lugar de las Ideas de los platónicos» (NKZ 11: 73), y Nishitani no sabemos si a partir de algo que había dicho Nishida o no— la asocia con el χώρα del *Timeo* de Platón (1999, 58). Ninguna de estas conexiones es elaborada en los escritos de Nishida. Tampoco parece que haya alguna conexión con el *topos* de Aristóteles, y mucho menos con los usos más técnicos que el término ha acogido en la lógica moderna.

Nakamura ha hecho una presentación popular de los diferentes niveles de significado que los términos lugar, *topos*, y locus han acogido en la ciencia y la filosofía occidentales, y los ha contrastado con la manera en que Nishida entendió el término equivalente en japonés, la palabra común *basho* 場所, en aun otro sentido (1988). ▸ Dilworth tradujo *basho* como «horizonte» en su versión inglesa de *El arte y la moral,* y en su traducción del último ensayo de Nishida opta en cambio por «lugar» y «matriz» (1973a, 1987b). Para su argumento sobre la lógica del locus como una «ontología de matriz», véase 1987, 14–20. Un ensayo anterior, en el que intenta demostrar cómo la lógica del locus («topos» a la sazón) llegó a ser una morada final para Nishida, es uno de los más claros resúmenes del pensamiento maduro de Nishida que conozco en idioma occidental (Dilworth, 1979).

En un ensayo posterior sobre las fundaciones filosóficas de la matemática, Nishida usa la lógica del locus generosamente, pero no menciona la idea de «campo» (traducido en japonés como 場 o 体, según el significado) ni en su sentido clásico ni en el moderno (1995g). La alusión más próxima al uso científico es una referencia pasajera al «locus de fuerza material» (Nishida 1973a, 48). ▸ Para una visión panorámica del papel que juega la matemática en el pensamiento de Nishida, véase Shimomura 1985b.

Yuasa (1987b, 42, 67) considera que Nishida, como Watsuji, siguió una general preferencia oriental por un modo de pensar espacial, a diferencia de la preferencia occidental por el temporal. Una posición similar es adoptada por Arisaka, quien también toma la idea de Watsuji en su interpretación de la lógica del locus de Nishida (1996b). Ésta es una opinión bastante común entre los filósofos japoneses, pero Nishida mismo no fue tan claro al respecto. De hecho, declara que los griegos estuvieron orientados espacialmente y los japoneses temporalmente, así que «mientras los griegos subsumieron el

tiempo en el interior del espacio, los japoneses subsumieron el espacio en el interior del tiempo» (1970b, 248–9). Yo sugiero que la idea del locus se abstrae de *ambos,* espacio y tiempo.

Ueda Shizuteru, en un ensayo que ha sido muy útil para mi resumen, sostiene que la lengua japonesa se presta más fácilmente a la idea de algo «volviéndose consciente» como un acontecimiento independiente del sujeto, a causa de una preferencia por las declaraciones intransitivas que no existe en las lenguas europeas: «Se oye el sonido de la campana» en lugar de «Yo oigo el sonido de la campana» (1995b, 31). Aunque más tarde limita sus comentarios para evitar la impresión de que la lengua japonesa es más adecuada para representar la manera de pensar de Nishida, sus comentarios señalan dos errores comunes en una gran número de comentaristas de Nishida. Primero, no todas las lenguas europeas cuentan con el requerimiento gramatical de declarar el sujeto del verbo transitivo como hacen el inglés y el alemán; y segundo, la presencia o la ausencia del sujeto gramatical no acentúa necesariamente, ni en el japonés ni en las lenguas occidentales, la presencia o la ausencia del sujeto, pese al significado literal. Véase también las notas a §21 abajo.

Nishitani dice que con la lógica del locus desaparecieron del pensamiento de Nishida los últimos vestigios de psicologismo (1991a, 91–2). ▸ El comentario de O'Leary de que la idea del locus de Nishida es «un equivalente oriental del *mundus intelligibilis* platónico o neokantiano» (1987, ix) es sólo verdadero si uno extiende la noción de inteligibilidad hasta incluir la fusión de sujeto y objeto, y la noción de mundo hasta incluir la nada. Nishida aborda esto en dos ensayos del año 1929 (1958a y NKZ 5: 5–57). ▸ Kōsaka, de quien he sacado el modelo de los tres círculos (1961, 119–20), también se refiere a estos niveles como la localización en el ser, en la nada relativa y en la nada absoluta (1935, 37–8).

Otras citas: NKZ 4: 5–6; Nishida 1973a, 37.

21 sujeto, predicado y universal. El resumen sobre el sujeto y el objeto gramaticales aparece en la última sección del ensayo de 1926, «Locus» (NKZ 4: 272–89). ▸ Una indagación reciente sobre la idea del universal en Nishida, basada principalmente en los escritos del volumen 5 de sus *Obras completas* trata muy detalladamente esta idea y su relación con la lógica del locus (Tremblay 2000a). Su trabajo podría complementarse mutuamente con el

esquema que elaboró Kosaka para relacionar los diferentes tipos de universal de que habla Nishida (de acción, inteligibilidad, expresión, autodespertar y juicio), y también respecto a su lógica del locus (1991, véase especialmente 283–7). Ambos estudios me hacen aun más consciente de lo simplista que puede resultar mi propio resumen, y de cuántas preguntas he dejado abiertas.

Abe Nobuhiko (1993) arguye que las lenguas centradas en la estructura sujeto-predicado (el modelo del cual es la sintaxis inglesa) no son adecuados para traducir las ideas centrales de Nishida. El argumento desafía una suposición importante en círculos filosóficos occidentales: que la «estructura profunda» de todas las lenguas es fundamentalmente idéntica, y que esta estructura puede ser arrojada a la superficie con la ayuda del pensamiento lógico, a fin de producir un modo de pensar universalmente válido. A la vez, debilita su argumento al introducir una suposición lateral: que la gramática de los lenguajes occidentales funciona en el discurso deliberadamente lógico y científico de la misma manera que en los modos habituales de pensar y comunicarse. Sobre esta base, puede contrastar el japonés con el inglés y lograr ciertas incompatibilidades relativas al discurso filosófico.

Por mi parte, prefiero considerar el lenguaje en una forma menos monolítica, y por eso reconocer la manera en que los modos «sujeto-predicado» de las lenguas europeas se acomodan de forma natural a modos de pensamiento de naturaleza muy diferente, a saber, para comunicar precisamente lo que la gramática de «temática» japonesa está obligada por su estructura a expresar por medio de su eliminación del patrón sujeto-predicado. También opino que esta experiencia cotidiana juega un papel mucho mayor en el pensamiento y en la expresión filosófica del que generalmente nos atrevemos a conceder. Nadie entendió todo esto mejor que William James, cuyas ideas Abe contrasta destacadamente con las de Nishida. En todo caso, estas interpelaciones no están basadas en las opiniones de Nishida mismo, quien no se pronunció al respecto.

El término que Nishida usa para *obrar* (働くもの) incluye también el significado de *el que obra.* Al introducir el término, lo define como «la transformación continua del yo en el tiempo» (NKZ 4: 176–7), estableciendo un contraste con el *ver*, que expresará por medio de metáforas no-temporales, esto es, espaciales.

Otras citas: NKZ 4: 254, 279; 6: 279; Nishida 1970b, 45, 79–80, 172–3.

22 EL YO Y EL OTRO. Tremblay sitúa el sujeto del autodespertar en su contexto, distinguiéndolo de otros tipos de «yo» en Nishida (2000b). Lo que me sorprende de su resumen, por otra parte muy útil, es que pasa por encima el yo de «el yo y el otro». Lo comento a pesar de que aquí quisiera cuestionar si la presencia del otro añade de hecho algo significativo a la noción de yo comprendida por las categorías que la autora menciona.

En otro lugar he cotejado las ideas de Nishida con el *Yo y tú* de Martín Buber (1923), centrándome en las consecuencias en cada uno del imperativo moral del yo respecto al otro. También he cuestionado la opinión de Ueda Shizuteru (1991, 352–8), quien, confundiendo el mismo las nociones de *Verhältnis* y *Beziehung* en Buber, y obviando la cuestión ética, inclina la balanza de la comparación a favor de Nishida. Me da la impresión de que alude a Buber principalmente para acentuar la originalidad de Nishida y subrayar que esas ideas no pueden encontrarse en la filosofía occidental clásica (Heisig 2000). ▸ Para una apreciación más favorable del libro de Nishida, véase Kopf 1999. ▸ He omitido de mi resumen el elemento de la tercera persona (el «él» o «ella»), que Hirokawa entiende como la orientación final de la relación yo-tú en Nishida (1999). ▸ Una extensa comparación de Nishida y Buber hecha por Tsunoda (1994, 123–54) trata más o menos las misma cuestiones que Ueda, a quien cita, pero del mismo modo yerra al mencionar el imperativo moral que fue fuerte en Buber, pero débil en Nishida.

Hacia el final de su texto, Nishida cita el libro *Ich glaube an den dreieinigen Gott* de Gogarten, un trabajo en el que la influencia de Buber es evidente (NKZ 6: 417). Es posible que actúa como un estímulo por su interés en la cuestión de la relación yo-tú. En todo caso, la primera alusión a Buber aparece en los diarios de Nishida en 1934, dos años después de la publicación de su libro. Ueda (350–1) confirma mi sospecha de que Nishida no pudo haber sabido más que el título del libro de Buber cuando escribió el suyo.

La introducción de la idea del «ahora eterno» sugiere inmediatamente una comparación con Kierkegaard. La idea del yo de Kierkegaard como constituyéndose por encontrar el poder de un otro absoluto en la autorreflexión no es básicamente diferente a la de Nishida, donde la relación yo-tú es una etapa en «la relación del yo a sí mismo». Pero éste fue precisamente el «error sublime» cuyo rechazo impulsó a Buber a desarrollar

su idea de la relación yo-tú. Para Nishida, al contrario, es el resultado lógico de ver la realidad como una nada absoluta. No recuerdo que Nishida cite en ningún contexto el pasaje famoso de Kierkegaard sobre el yo fundamentándose en el absoluto, y ni siquiera estoy seguro de que lo conociera.

Para hacerse una idea de cómo la relación yo-tú sobrevive en el pensamiento posterior de Nishida, al margen de la vinculación con el amor y funcionando simplemente como un dispositivo lógico, uno puede referirse a los ensayos escritos inmediatamente después de *Yo y tú* recogidos como el primer volumen de *Cuestiones fundamentales de la filosofía* (por ejemplo, véase a Nishida 1970b, 18–19, 24–27, 69–71, 139–41). También se puede citar la sección final de un ensayo de 1934 que parafrasea la relación del yo-tú acentuando solamente la estructura lógica (NKZ 7: 266ss). ▸ El único tratamiento extensivo que conozco de la relación entre el yo y el otro es una colección de ensayos de Noguchi (1982), en la que el autor intenta demostrar la continuidad entre los dos ensayos de Nishida tratados aquí y sus primeras obras, y responder a las críticas. La pregunta moral no es tenida en cuenta.

La influencia de T. H. Green en el primer libro de Nishida, *Indagación del bien*, es bien conocida. Pero aunque Nishida aceptó su idea de que la realidad es básicamente algo espiritual que trasciende tanto a la razón como al mundo, desde el principio nunca personalizó la realidad como Green había hecho. Ésta fue una pregunta con la que Nishitani se enfrentaría directamente, pero no Nishida. Al contrario, entendió que la pérdida del yo en la unión mística contradecía, más que respaldaba, el punto de vista personalista, tal y como ha supuesto la teología mística occidental.

Debido a su concepción fundamentalmente impersonal de la realidad y a su relativización radical del aspecto personal en la relación yo-tú, es difícil colocar a Nishida entre los «personalistas», como Piper hizo en un ensayo basado en resúmenes de segunda mano de las ideas de Nishida, antes de que sus obras comenzaran a ser traducidas (1936). ▸ Al mismo tiempo, la declaración de que el pensamiento de Nishida representa «obviamente una filosofía japonesa» basada en un «yo japonés» distinto (Miyakawa Tōru, folleto de la editorial para NKZ 12) no sólo no es una obviedad, me parece completamente equivocada.

La primera mención clara de la idea del amor como una combinación de los contrarios de yo y otro, de manera que el yo se confirma, aparece en un breve ensayo de 1919, donde Nishida declara que «amar al otro es amar al yo» (1997b, 11). En ese mismo lugar, señala que Dios (y Buda) no pueden ser

conocidos directamente, sino sólo indirectamente a través de la emoción que acompaña la unión de los contrarios. Esto, conjuntamente con su rechazo de un Dios personal, ayuda a explicar la ausencia de la idea de un tú eterno en su pensamiento.

Otras citas: Ueda Shizuteru 1998b, 243; NKZ 6: 265, 343-4, 348, 385-6, 408, 424; 7: 266.

23 EL AMOR Y LA RESPONSABILIDAD. Nakamura Yūjirō data la tendencia de Nishida a ignorar la dimensión ética del amor en su pensamiento ya en la época de *Indagación del bien,* donde la más alta categoría moral era la de 誠, «autenticidad» o «sinceridad», demasiado subjetiva como para ofrecer un fundamento moral contra el estado de cosas. 「《誠》という道徳的価値について」 [El valor moral de la sinceridad], en (内なるものとしての宗教) *[La religión como la interioridad]* (Tokio: Iwanami, 1997), 20. Hase (1998b) esquiva la crítica, desafiando la comprensión de Nakamura del pensamiento posterior sobre la relación yo-tú, pero no obstante no enfrenta lo abstracto fundamental de una ética cuyo *terminus ad quem* permanece en un sentido intensificado del autodespertar.

Las alusiones al amor de Dios y la cita de san Agustín no deben entenderse en su sentido normal cristiano. Ya en un ensayo de 1916 sobre «Dentro y fuera de la mente», Nishida consideró importante para los creyentes preguntarse «si los dioses y los budas se encuentran dentro de la mente, o fuera de ella», pero también calificó de inadmisible la cuestión desde la lógica filosófica, en la que la realidad es una e igual, aparezca en un momento como mente o en otro como algo fuera de la mente (NKZ 113:109). Desde luego, las alusiones al amor de Dios, lejos de respaldar la idea de un Tú independiente, sólo confirman el yo como el centro absoluto de la realidad.

Otras citas: NKZ 6: 260, 273, 348, 390, 391, 420–1.

24 CULTURA JAPONESA, CULTURA MUNDIAL. Una traducción castellana del ensayo que compara las culturas del este y del oeste se encuentra en Nishida 1985a. ▸ Aunque basada en una serie más bien limitada de traducciones, la tesis doctoral de Yoo (1976) presenta un buen resumen de las ideas generales de Nishida sobre la cultura japonesa, y lo hace desde una

sensibilidad hacia las preguntas difícil de encontrar en las aproximaciones occidentales.

Hasta hace poco, los representantes principales de la filosofía de la escuela de Kioto en Japón no habían realizado ningún intento serio por afrontar las críticas lanzadas contra las declaraciones políticas de Nishida durante la guerra. Finalmente un simposio se organizó en 1994 que abordaba el tema. En él, Ueda Shizuteru elaboró un largo juicio de la filosofía política de Nishida (1995d), en el que discute su idea de un «combate por las palabras». Aunque he tenido que eliminar casi la tercera parte del texto al elaborar la traducción, Ueda mismo más tarde publicó una versión aun más larga del original en japonés (1995a). La comunicación de Yusa preparada para el mismo simposio inclina la balanza de los sucesos enteramente a favor de Nishida, arrojando a un lado toda crítica con citas de sus trabajos y papeles privados (1995c; véase también su ensayo de 1989, donde aparecen muchas de las mismas conclusiones). ▸ Lavelle (1994b) rechaza rotundamente como «inexacta» la afirmación de que Nishida tomó ciertas fórmulas de la doctrina oficial y les dio significados diferentes. Insiste, al contrario, que las usó para indagar en los significados más profundos de esa doctrina. No encuentro evidencia que apoye su posición, y sí bastantes evidencias en su contra. Al menos, sus opiniones deben ser leídas junto con la presentación de Stevens no menos crítica pero mucho más imparcial (2000). ▸ Furuta argumenta que la oposición consciente de Nishida al fascismo y al ultranacionalismo no tuvo ningún efecto, porque proporcionó una «dialéctica ideal» a la misma cosa a la que se oponía (1956, 452), concluyendo que desde luego abrazar las metas de Nishida requiere superar el contenido de su propia filosofía política (465).

En 1942, Nishida estaba completamente harto de las «locuras» del ministerio de educación, y animó a sus discípulos a que no tuvieran nada que ver con ellas (Kōyama, 1949, 85).

Miki tiene razón cuando dice que la partida de Nishida de una mera imitación de la filosofía occidental «no fue el resultado de ningún japanismo u orientalismo, sino que era coherente con la fuente de su filosofía»:

De ahora en adelante, la filosofía deberá ser una *filosofía mundial*, y lo que tengo en mente respecto a eso es que justamente aquí la filosofía de Nishida puede hacer su marca distintiva. El punto es importante. La «lógica de la nada» que parece dejarte postrado en admiración es, de hecho, una lógica mundial.

El contexto clarifica bastante bien que lo que Miki quiere decir es que la filosofía de Nishida es una filosofía *para* el mundo, y también una filosofía

sobre el mundo (1986, 10: 412, 419–20).

Otras citas: Nishida 1970b, 237, 249; 1985a, 121–7; NKZ 13: 116; 18: 544–5, 621; 19: 28–9, 110.

25 LA VUELTA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA. El eslogan 富国強兵, *enriquecer el país y fortalecer al ejército*, iba de la mano de este otro, 尊皇攘夷, *reverenciar al emperador, expulsar a los bárbaros*, que expresaba el deseo del liderazgo japonés para absolverse de los tratados impuestos sobre el país cuando reabrió sus puertas al exterior.

Al hacer su conjetura bien informada sobre la idea de Nishida sobre el Estado, Miki añade una crítica perspicaz al efecto en que encuentra a Nishida demasiado «idealista», y opina que éste debilita su dialéctica al esquivar del mundo histórico el elemento de la praxis. Así, reconoce los motivos argüidos por Tanabe para articular la lógica de lo específico (véase §§33–34), pero piensa que, al fin y al cabo, tanto uno como el otro sólo reconocen la discontinuidad en las relaciones entre sociedades particulares (1986, 10: 419–26).

Los pasajes de su diario pueden ser encontrados en NKZ 17: 129–30. Ueda Shizuteru habla del segundo pasaje de los diarios, crítico con las celebraciones de las victorias de guerra, descuidando convenientemente el primero (1995b, 41). ▸ Muchos detalles útiles sobre las reacciones de Nishida ante los acontecimientos de 1930 han sido reunidos y documentados cuidadosamente, sin embargo, con un prejuicio claro hacia la inocencia de Nishida y una tendencia para apreciar los breves comentarios de comentarios hechos en la correspondencia personal lo mismo que sus opiniones publicadas, por Yusa (1995c, 1998a, 445–91). ▸ El ataque más famoso de la derecha contra Nishida lo escribió Minoda Muneki y salió publicado en las páginas de una revista conservadora, *Principium nipponica* ▸ 14 (1938), 3-22. Nishida lo tachó de paparruchas fascistas (NKZ 19: 33). ▸ Arima propone que la meta de Nishida era «emancipar al individuo de la sociedad» para llegar a una armonía interior, lo que hacía necesario una armonía y una ausencia de conflicto en la esfera política. Localiza a Nishida entre los que se refugiaron en la academia «como una manera de cuidar las heridas experimentadas al ser eliminados del candelero de los acontecimientos históricos» (1969, 11–13). Encuentro difícil reconciliar estas opiniones con los hechos más complejos de este asunto.

Un breve ensayo de Kracht (1984), que concluye que Nishida había sustituido la teodicea de Hegel por su propia «satandicea», puede citarse como ejemplo de la clase de prejuicio extremo e ignorante que han estimulado las ideas de Nishida. ▸ La misma clase de prejuicio puede encontrarse hoy entre intelectuales conservadores cristianos en Japón opuestos al sistema imperial. Para citar un ejemplo, un diálogo entre Shinpo Yūji y Tomioka Kōichirō, (日本の正統) *[La verdadera tradición de Japón]* (Tokio, Chōbunsha, 1995) se refiere a la filosofía de Nishida como un «Acorazado Yamato», ya que su tarea principal fue definida en términos de un ataque a occidente (28–9), y apostilla que la razón por la que hay tantas interpretaciones de Nishida es porque ni él se entendió a sí mismo (136). ▸ Una buena visión panorámica de las reacciones surgidas entorno a su figura en la posguerra puede encontrarse en Ueyama, quien sostiene la opinión de que las tentativas de descalificar a Nishida por fascista son demasiado parciales, y que están muchas veces basadas en una falsa asociación de su persona con sus discípulos, especialmente con Tanabe y los participantes de las discusiones *Chūōkōron* (véase el texto y notas a §52 abajo). Su propia conclusión es que la filosofía política de Nishida es abstracta y burguesa, y que fundamentalmente ha sido extraída de ideas ya elaboradas en sus primeros escritos (1971, 75–138), lo que más o menos apoya mi conclusión de que su filosofía política intelectualmente no fue nada excepcional.

Ueda Shizuteru sugiere que, en sus referencias a la familia imperial, Nishida habló deliberadamente de una «autoidentidad de contradictorios» omitiendo el calificativo de *absolutos* para distanciarse de quienes divulgaban la divinización del emperador (véase Nishida 1985a, 83–4). La referencia se encuentra en las notas de §18 arriba. ▸ Yamada Munemutsu, crítica con la manera en que la escuela de Kioto se implicó en la política de la época, defiende sin embargo la filosofía de Nishida por no haber tomado parte en el apoyo al sistema imperial (1978, 221–304).

Otras citas: Nishida 1986, 114–20; NKZ 14: 405–6.

26 RUDIMENTOS DE UNA FILOSOFÍA POLÍTICA. El comentario de Nishida con ocasión de la muerte de su hermano aparece en NKZ 13: 170. ▸ Las citas de (国体の本義), *Principios del cuerpo político nacional*, pueden encontrarse en *Kokutai no Hongi: Cardinal Principles of the National Entity of Japan*, trad. por J. O. Gauntlett (Cambridge: Harvard University Press, 1949), 134,

126. ▸ El simbolismo de los mitos del sintoísmo y su relación con el sistema imperial es mencionado ya en *La cuestión de la cultura japonesa* (Nishida 1985a, 85–7), donde aparece paralelo al occidente cristiano y al Sacro Imperio Romano.

Jacinto ha hecho esfuerzos por extraer de las obras de Nishida ideas relacionadas con uno u otro aspecto de la filosofía política y tramarlos en una retrato completo (1994). Su libro ha sido útil para componer mi resumen aquí, particularmente por su referencia constante a los textos originales. Al mismo tiempo, pienso que es demasiado generoso al presentar estas ideas como una contribución significativa al pensamiento de Nishida, y aún más en lo que hace a la filosofía política de Japón en aquel tiempo, o a la filosofía política que trasciende la época de Nishida. ▸ En su tesis doctoral de 1988, Huh toma una posición aun más favorable, colocando la filosofía política de Nishida al mismo nivel de su teoría del autodespertar. Por un tiempo, es posible que Nishida hubiera estado de acuerdo con esa opinión; no es mi caso.

Respecto a la deferencia de Nishida hacia la familia imperial, Yusa seguramente tiene razón cuando insiste en que la suya no era más que la posición normal en su tiempo, opuesta por muy pocas personas (pero no «sólo por el partido comunista», como sugiere), y que no merece crítica desde el punto de vista de la posguerra (1989, 292–3). Lo mismo puede decirse de Tanabe y Nishitani. ▸ Un muy útil, pero parcial, informe que trata las opiniones sobre los movimientos políticos de Nishida ha sido preparado por Arisaka. Su conclusión casual, y poco imaginativa, de que Nishida pudo haber tomado la decisión de permanecer en silencio si estaba fundamentalmente en desacuerdo con la política expansionista (1996a, 95), traiciona el cuidado con que ha hecho su indagación. Si la he entendido bien, estoy más de acuerdo con la conclusión de su tesis doctoral, aunque por razones distintas a las que ella ofrece —esto es, que el uso que hizo Nishida de su filosofía para fines políticos fue meramente «contingente» a su pensamiento como tal (1996b, 237–8). ▸ Sobre la extraña composición del ensayo de 1943, «El principio del nuevo orden mundial», véase Yusa 1989, 288–90; 1998a, 469–70.

Kume ha publicado una crítica útil de la falta fundamental de Nishida de introducir la dimensión social en su filosofía, como Tanabe había indicado, junto con una crítica de Tanabe por no perseguir hasta el final las consecuencias de su «lógica de lo específico» (1999). ▸ Agustín Jacinto me informa que mi poca estima por la filosofía política de Nishida es compartida por Shimomura Toratarō en sus conferencias universitarias de la posguerra

sobre el pensamiento de Nishida, pero todavía no he podido hallar una declaración clara en este respecto en los escritos de Shimomura.

Otras citas: Nishida 1985b, 85–6, 188; NKZ 12: 271, 403, 405–6, 409–10, 417; 19: 418.

27 LA RELIGIÓN, DIOS Y LA CORRELACIÓN INVERSA. Referente a la composición y publicación del último ensayo de Nishida, véase los recuerdos de Ōshima Yasumasa en el folleto de la editorial para NKZ 4. ▸ Reconociendo la dificultad de acercarse el ensayo sin comentario, Dilworth ha intentado una traducción más bien interpretativa, trasplantando términos de la filosofía continental libremente y parafraseando argumentos para exponer las relaciones que él, como un estudiante avezado de las obras de Nishida, considera coherentes con la armazón más amplia de su pensamiento (Nishida 1987b; un borrador parcial fue publicado en Nishida 1970c). Un breve ensayo que introducía esta traducción al mundo de habla hispana fue publicado en 1992 por Masía, y una traducción completa tres años después por Jacinto (Nishida 1995h). Sin embargo, refiero al lector a la traducción más literal de Yusa (Nishida 1986), en la suposición que la explicación de mi texto ha servido, en cierto modo, para aclararlo.

Si combinamos *soku*, 即 (véase las notas a §18 arriba) con la partícula negativa *hi*, 非, tenemos la fórmula de *soku-hi*, 即非, o sea, afirmar por negar. La fuente clásica aquí es el pasaje de la *Sūtra del diamante* que dice, «Todas las cosas son, porque todas las cosas, tal como son, no son». Nishida cita el pasaje sin identificarlo (NKZ 11: 399). La referencia fue facilitada por D. T. Suzuki, que tras leer a Nishida se sintió estimulado para buscar una lógica filosófica para el zen. Al referirse a Suzuki indirectamente, Nishida reconoce la importancia del cambio de opinión de Suzuki sobre este punto (véase notas a §§18 y 45). Referente a las diferencias entre ambos en cuanto a la interpretación de esta noción, véase Takemura 1997. ▸ Desde un punto de vista zen, las reacciones han sido contradictorias. Higashi (1985) ha cuestionado la forma en que Nishida adoptó la idea de *soku-hi* de Suzuki para su idea del no-yo, como también el efecto que eso tuvo en su lectura de Dōgen (y, a la vez, su rechazo de la de Tanabe). En cambio, Hashi toma la posición opuesta en cuanto a la interpretación que hace Nishida de Dōgen, concluyendo que abre los horizontes del zen (1997). Akizuki, aunque reconoce las discrepancias, demuestra que la idea de la correlación inversa de

Nishida apunta diferencias motivadas por la necesidad de un acercamiento filosófico al zen (1996, parte 1).

Nishida introdujo la idea de la correlación inversa demasiado tarde como para que pudiera ser desarrollada hasta sus últimas consecuencias para la lógica del locus, pero los que le conocieron mejor y los que más han investigado su pensamiento reconocen en ella un paso importante. Quizá, la mejor manera de acercarse a esta idea es contraponiéndola a la idea de *soku*, es decir, entendiéndola como una forma alternativa de hablar de «la autoidentidad de contradictorios absolutos». Tomando de nuevo el ejemplo paradigmático de la relación Dios-hombre, en lugar de hablar en términos de una correlación directa de una «divinidad-*en*-humanidad» (o Buda y seres sensibles, absolutos y relativos, finitos e infinitos), Nishida invierte el papel del «-*en*-» para significar que, cuanto más plenamente divino es Dios (esto es, más autovaciante), y desde luego, cuanto más lejos está de la humanidad, tanto más nosotros, que nos relacionamos con Dios, llegamos a ser plenamente humanos (esto es, autodespertados); y que, cuanto más plenamente humanos somos y cuanto más lejos estamos de Dios, tanto más nuestra idea de Dios es verdaderamente divina. Si Dios representa la negación de lo humano, esa misma negación implica una reafirmación de lo humano, y viceversa. En este sentido, es un principio de «paradoja» que trasciende una mera dialéctica de la negación mutua para incluir la negación de la negación. ▸ Sobre la importancia de la idea de la correlación inversa para Nishida, véase, por ejemplo, los comentarios de Yamanouchi Tokuryū en el folleto de la editorial para NKZ 1. Para un tratamiento más extendido y matizado, véase Kosaka (1994, 278–343). Existe también un estudio más breve de Numata (1984, 213–27). Otro resumen breve que relaciona esta idea con su anterior lógica de relaciones puede encontrarse en Sasaki (1977, 93–102). ▸ Merece mencionarse que, en una referencia a Nishida rara en sus escritos tardíos, Tanabe reconoce que la idea de la correlación inversa había mejorado la idea de la autoidentidad de contradictorios absolutos como una descripción de la relación entre el ser y la nada (THZ 11: 492). ▸ Dilworth prefiere traducir «correlación inversa» como «polaridad inversa», y enfatiza la relación entre Dios y el yo como una reflexión mutua de imágenes en un espejo, en la que cada una invierte la otra (1987, 31–2). Aunque la idea de polos opuestos en un campo de fuerza, probablemente importada de Whitehead, no me parece correcta, la imagen de espejo seguramente Nishida la conocía de los místicos (por ejemplo, Angelus Silesius, para quien el ojo con que yo veo a Dios es el mismo ojo con el que Dios me ve a mí).

El sentido de la religión como algo que el yo requiere (NKZ 1: 169) depende de que vinculemos el término *requiere* o *demanda* (Nishida 1995a, 199) con la idea de «impulso» elaborada en *Indagación del bien* (véase notas a §12 arriba). ▸ Nishida escribió un prólogo a la segunda edición de *La filosofía como arrepentimiento* ((懺悔としての哲学)) de Nozaki, que apareció después del libro de Tanabe con título similar, *La filosofía como metanóetica* ((懺悔道としての哲学)). Para más detalles sobre Nozaki y su relación con Nishida, véase Kamimura Takeo, (哲学徒と詩人—西田幾多朗をめぐる短い生の四つの肖像) *[Estudiantes de filosofía y poetas: Retratos de vidas breves alrededor de Nishida Kitarō]* (Osaka: Henshūshobō Noah, 1985), 197–246. ▸ Los apuntes de Nishida de su primer curso sobre religión han sido incluidos en sus *Obras completas* (NKZ 15: 221–381). Basándose en estas notas, Yusa ha tratado de presentar un retrato más o menos completo de su idea de la religión, pero los contextos y el lapso de tiempo que separa las ideas citadas son tan diferentes, y sus generalizaciones sobre el cristianismo y el budismo a menudo son demasiado ajustadas a los propósitos del aula, como para justificar el simple tejido de asociaciones de palabras que ella usa para incluir todo en el mismo telar (1998b). ▸ Detalles sobre la manera en que Nishida enseñó la religión pueden encontrarse en el comentario de Hisamatsu Shin'ichi, al final de NKZ 15.

A consecuencia de la falta de interés de Nishida en la práctica religiosa y su relación de ella con la tradición recibida, cae fácilmente en una posición que contradice lo que muchos estudiosos han reconocido como uno de los rasgos más peculiares de la religiosidad japonesa, a saber, su enfoque en el ritual como la piedra base de la tradición. En vez de hacer un contraste con la preocupación occidental por la doctrina, Nishida ve la preocupación con las formas rituales como la característica que el cristianismo heredó de los griegos (1970b, 279–80). Sin embargo, esta opinión fue una parte de su teoría general de la cultura que, cuando elaboró su último ensayo, había sido dejada a un lado. ▸ Aunque Nishida mismo se refiere a su idea de Dios como un «absoluto» —no como un «ser absoluto», que es como Yusa traduce sistemáticamente (1986)—, el contexto pone en evidencia que, para él, Dios pertenece al mundo del ser.

Sólo al final de su ensayo hace Nishida un último intento, en una sección breve pero confusa, de rescatar el perfil de su filosofía cultural y política bajo la rúbrica de la historicidad de la religión. Lo que quiere argüir es que la religión debe mantenerse independiente del Estado y de la cultura, y sin embargo, estar relación con ellos en sus raíces. En sus escritos políticos

anteriores había declarado que la meta principal de la religión no es la salvación del individuo, sino la renuncia al absoluto, lo que puede entenderse, por analogía, en la renuncia al Estado como la encarnación de la sociedad étnica absoluta en el mundo histórico. Concluía, por tanto, que «el Estado, como sustancia moral, no contradice la religión». Sus comentarios anexos en el ensayo final añaden una serie de matizaciones a la idea, necesarias para liberarla de todo contexto ideológico, pero probablemente habría sido mejor omitirlas, dada la poca consistencia de la teoría original y el enfoque general de ese ensayo. ▸ La elipsis en el pasaje que separa la religión de la salvación personal y la tranquilidad de espíritu (Nishida 1958c, 236) incluye el comentario de que la ética nacional puede entenderse como fruto de la religión y, por consiguiente, como algo que no está en contradicción con ella.

Otras citas: Nishida 1958c, 235, 238; 1973a, 118–9; 1986, 25; NKZ 11: 399; 13: 72, 76–7; 19: 417.

Tanabe Hajime (1885–1962)

28 VIDA Y CARRERA DE TANABE. Los comentarios de Tanabe en los que menosprecia sus habilidades matemáticas (THZ 5: 95) han de leerse a la luz de la serie de libros y ensayos que publicó sobre las matemáticas y las ciencias naturales. Véase Takeuchi Yoshinori 1986, xxxii. ▸ Nishida conoció a Tanabe en 1913, en una cena después de una comunicación en la Asociación filosófica de Tokio (NKZ 17: 313).

Uso el término «escuela de Friburgo» de acuerdo con el uso de la época. Hoy es más bien conocida como la escuela neokantiana del sur de Alemania. ▸ Takahashi, que había estudiado con Husserl tres años después que Tanabe, mantiene que a Husserl no le impresionó especialmente el «intuicionismo» de Nishida, tal y como había sido presentado por Tanabe. El descontento de Tanabe con Husserl se debió, al menos en parte, a su acusado psicologismo (Tanabe 1986, 70). ▸ Tanabe compartió un despacho con Gadamer cuando estudiaba con Husserl (Yusa 1998c, 63). ▸ Colegas suyos recuerdan que Tanabe hablaba por aquel tiempo de su tarea como la de «llevar un rigor lógico al pensamiento de Nishida» (véase por ejemplo los comentarios de Akizuki Yasuo en el folleto de la editorial para THZ 2).

He omitido el conflicto entre Tanabe y Nishida en el capítulo anterior porque, tras revisar todo lo que he podido la cuestión, y tras discutir con personas que tienen un recuerdo directo de la historia de su relación, concluyo que, en gran medida, fue un problema de Tanabe. Mi desacuerdo se basa en la conclusión de que no hubo mayores discrepancias filosóficas entre los dos. Por ejemplo, hasta un lector de Nishida tan audaz como Takizawa opinó, en una fecha tan tardía como 1947, que «el pensamiento de Tanabe no da un solo paso mas allá del primer pensamiento de Nishida» (1972, 10: 153), una opinión que tras investigar más en los textos mismos parece haber cambiado (véase notas a §46 abajo). ▸ El comentario de Nishida sobre la insensibilidad de Tanabe aparece en una carta en la que expresa sus sentimientos muy claramente: «Ese tipo —si no miras bien, no sabes ni siquiera si está vivo o no» (NKZ 18: 629). ▸ El último ensayo que publicó Tanabe en vida de Nishida, *La filosofía como metanóetica,* no menciona en ninguna parte el nombre de su maestro, aunque en varios contextos es claramente objeto de sus críticas. El último ensayo de Nishida, publicado el mismo año, trata a Tanabe del mismo modo.

El dicho esculpido en la lápida sepulcral procede de un tributo que Tanabe escribió para Heidegger en su septuagésimo cumpleaños, que lleva el título de «¿Una ontología de vida o una dialéctica de muerte?» (THZ 13: 529). La frase pretendía, en su contexto original, moderar su alabanza a Heidegger con una aseveración de su propio compromiso con la filosofía. Fue inspirado por un proverbio que Tanabe había encontrado en Carlyle: *Amicus Plato, magis amica veritas* (*Sartor Resartus,* cap. 2). El dicho mismo proviene de Platón (*Phaedo,* 91), y más tarde fue traducido al latín por Ammonio en su *Vida de Aristóteles*. La idea de adoptarlo para la lápida de Tanabe fue sugerida por Tsujimura Kōichi, quien, con la ayuda de Hartmut Buchner, había hecho la traducción alemana del ensayo sobre Heidegger (Tanabe, 1959a), y recibió la aprobación de la familia y de Nishitani Keiji. Los glifos chinos para *busco* 希求 son aquí particularmente apropiados, ya que el primero de ellos, una abreviación para la palabra «Grecia», se usó como uno de los primeros términos que Nishi Amane ofreció para traducir la palabra «filosofía», 希哲学.

Sobre los motivos por los que Tanabe se impuso a sí mismo el aislamiento, véase las memorias de Kōyama 1964, 160. ▸ Sobre su vida en la casa de las montañas, véase a Kawashima 1997, 63–4. ▸ Además de las fuentes citadas arriba, respecto a la vida y al temperamento de Tanabe he consultado también Abe Yoshishige 1951, Ōshima 1951, y Takahashi 1962;

Nakano 1975, 425–58; y los recuerdos personales en Takeuchi, Mutō y Tusjimura, 1991, parte 2. Vale la pena mencionar también los recuerdos de Nunokawa Kakuzaemon, de la editorial Iwanami, que demuestran la brusca y aun ofensiva manera en que Tanabe podía tratar a gente que no conocía (folleto de la editorial para THZ 2).

Después de su muerte, y según su voluntad, una parte de su biblioteca personal fue donada a la Universidad de Kioto, pero la mayoría, unos 8000 volúmenes, fueron a parar a la Universidad de Gunma, junto con las tierras y las edificaciones de su hogar en las montañas, que rehabilitó Ishikawa Kaname. La biblioteca contiene también 206 cuadernos, que deberían darnos más pistas para entender mejor el desarrollo del pensamiento de Tanabe. Para más detalles, véase Ishizawa 1996, 33 y Kawashima 1998b, 323–5.

Otra citación: Aihara, 1951, 270.

29 EL ESTILO FILOSÓFICO DE TANABE. Nishitani Keiji confirma la constante preocupación de Tanabe por la unidad sistemática y la coherencia lógica, en un comentario sobre su trabajo tardío (THZ 13: 646–7). ▸ Los escritos que mejor podrían ser tildados de «periodismo» son fragmentos recogidos en el volumen 8 de sus *Obras completas.* Incluyen comentarios sobre la política nacional e internacional, pero siempre son escritos con el mismo rigor lógico y ese estilo de «platonismo», como lo califica Ōshima Yasumasu, (véase su comentario a THZ 8: 485). Otros piezas breves y ejemplos de la poesía en estilo clásico que Tanabe solía escribir al final de sus cuadernos —unos mil en total— han sido incluidos en la segunda parte de volumen 14. ▸ Un compañero suyo de universidad recuerda que Tanabe era muy introvertido, y que vivía completamente dedicado a su trabajo académico. Comparaba las interpretaciones de sus maestros con los textos originales, «hasta que a la larga uno acababa preguntándose si había venido a la escuela a aprender, o a criticar las peroratas de sus maestros» (Fujiwara Yuishin, folleto editorial para THZ 3). ▸ La memoria de Tanabe como «el pesquero de arrastre» viene de un comentario de Kuyama Yasushi en 1961 (véase Nishitani 1981b, 143). Kuyama recomienda también que veamos a Nishida como a un Dostoyevski, que pudo disfrutar de un sentido intenso de la vida de todo lo que vio y leyó, mientras que Tanabe era más bien como Tolstoi, preocupado por cambiar la realidad y criticar la religión. ▸ Referente a su presencia en el aula y su actitud hacia sus estudiantes, véase Takeuchi

Yoshinori 1990, 2–4; Hanazawa 1999, 42; y la memoria de Saitō Yoshikazu en el folleto editorial para NKC 1. Según se informa, Kimura Motomori dijo que, como mentor, Tanabe era como un león que echa a sus cachorros en el valle, y que sólo criaría a aquellos que pudieran subir la montaña (véase los recuerdos de Kuyama en el folleto de la editorial para THZ 10). ▸ Takeuchi sugiere en esa misma evocación, que si Tanabe hubiera cedido a su impulso de dimitir de su puesto en la universidad, «hasta el día de hoy pienso que habría acabado suicidándose».

Los escritos de Tanabe sobre literatura se limitan sólo a los ensayos que escribió sobre Valéry y Mallarmé, y en ambos casos buscó más ideas correlativas a su pensamiento filosófico que una estimación de su papel o de su valor como obra literaria. También sabemos que Tanabe leyó y estuvo muy interesado por *El libro de horas* de Rilke (de una carta, citada por Takeuchi Yoshinori 1986, xxxvii). ▸ Las *Obras completas* de Tanabe fueron publicadas entre 1963 y 1964, y reimpresas durante 1972 y 1973. ▸ Una lista muy incompleta, y ahora bastante desfasada, de los escritos sobre Tanabe, se añadió al folleto de la editorial para THZ 15.

30 LA EXPERIENCIA PURA, EL CONOCIMIENTO OBJETIVO, LA MORAL. Para una perspectiva general del pensamiento temprano de Tanabe, véase Kawashima 1998a. ▸ Tanabe tomó la expresión *juicio tético* de Alois Riehl, bajo cuya tutela estudiaría más tarde. Riehl usó el término de una manera que más o menos coincidía con el uso que le había dado Husserl, esto es, para distinguir el juicio puro acerca de un objeto de cualquier interferencia perceptual por parte del sujeto que percibe. El ensayo, que abre el primer volumen de sus *Obras completas*, comprende solamente 8 páginas pero demuestra la amplitud de la conciencia de Tanabe sobre la filosofía europea.

La conclusión de Maraldo, de que Tanabe no difirió tanto de Nishida como él mismo se pensaba, es la misma que la de Nishitani y parece en gran medida correcta. Maraldo, a su vez, desdeña la originalidad de Tanabe, como es evidente por los breves comentarios que hace sobre la dialéctica de Tanabe en su espléndida presentación general de la filosofía japonesa contemporánea (1997, 817–8).

Otras citas: THZ 1: 92, 2: 4, 152–3; 3: 69.

31 LA RELACIÓN PURA, LA MEDIACIÓN ABSOLUTA. Sobre las lecturas de Tanabe en el barco de regreso a Japón, véase el «Comentario» de Kōyama Iwao, THZ 3: 525. ▸ En su ensayo sobre la teleología de Kant de 1948, Tanabe admite que a él no se le hubiera ocurrido tratar el tema, pero que se vio obligado a escribirlo. Que lo atribuya al «destino» en vez de a Nishida, que al fin y al cabo fue quien le pidió que lo preparara, indica una cierta distancia entre él y su maestro ya en ese tiempo (THZ 3: 8).

En *Indagación del bien*, Nishida ya había insistido en que «la realidad llega a ser por obra de la interrelación» (1995a, 103), y en un ensayo publicado inmediatamente antes reivindica que su idea de la experiencia pura permite una conexión «interna» (esto es, autodesarrolladora) entre las experiencias, mientras que la idea de James era meramente externa (NKZ 13: 97). Tanabe conoció este ensayo, por supuesto, pero sería gratuito concluir que había «tomado» estas ideas de Nishida, como lo sería minimizar las diferencias entre Tanabe y Nishida sólo porque la misma idea puede encontrarse en uno y en otro. Comparar un *bon mot* de Nishida, de los que tanto hay en sus textos, con los argumentos desarrollados de Tanabe es colocar la filosofía de Nishida al nivel de una escritura sagrada en la que toda doctrina se encuentra ahí prefigurada.

En un principio, el concepto de «dialéctica» debe más a Cohen que a Hegel, aunque puede tener su utilidad. ▸ Tanabe agradece las útiles sugerencias que recibió para la idea de la dialéctica absoluta a través de sus discusiones con Miki y Tosaka, a quienes se refiere como amigos (THZ 3: 78). ▸ Tanabe no asumió únicamente de Hegel el concepto de una lógica capaz de desafiar la ley de no-contradicción. Había luchado con esta pregunta en un libro de 1925, *Estudios en la filosofía de la matemática*, donde trata de demostrar la generación de los números a través de una serie de contradicciones (THZ 2: 419–24), y donde sugiere enigmáticamente que esto respalda la idea de Nishida de que el pensamiento es «un sistema de autoexpresión» que tiene lugar a través de los cambios en el yo (427). Kawashima dice que Tanabe relaciona estas cuestiones matemáticas con la idea de fichte del ego como un acto-hecho (1998a, 50), pero no he podido hallar la referencia entre los textos de Tanabe.

Nishitani ve el impacto de la sombra de Nishida en el pensamiento de Tanabe, observando que, «curiosamente, parece como si el principio de la

negación que se opone y rechaza completamente a la tendencia del autodespertar de la nada absoluta, la tendencia de abrazar todas las cosas, re ejara la imagen de Tanabe mismo, luchando desesperadamente por escaparse del abrazo de la filosofía de Nishida» (1991a, 167). ▸ El debate entre Fredericks, que publicó un ensayo en *The Eastern Buddhist* sobre la diferencia en la idea del la nada absoluta entre Nishida y Tanabe (1989), e Ives, quien trató de defender a Nishida (1989), es empobrecido desde el principio porque dedican muy poca atención a las valiosas reflexiones de Nishitani sobre sus dos maestros. Desafortunadamente, Maraldo no mejora el debate cuando añade más tarde sus comentarios (1990, 249–55).

La excepción más notable a la falta de atención de que ha sido objeto Tanabe en el oeste es el libro largo de Laube (1984), centrado en la idea de la mediación absoluta. Laube basa principalmente su estudio en una serie popular de discursos pronunciados por Tanabe, a los que impone su propio esquema de la interacción entre lo inmanente y lo trascendente en la historia. A partir de las obras posteriores concluye que Tanabe, como de hecho todos los filósofos de la escuela de Kioto, fundamentalmente buscó una síntesis entre tradiciones de inspiración budista y cristiana (1994, 423). Su libro ha hecho mucho por estimular el interés sobre Tanabe en el mundo de habla alemana (Brüll 1989, 169–81, y Koch 1990, 34–46, confían en ello casi exclusivamente), y por acercar su pensamiento a las preocupaciones teológicas. No estoy de acuerdo con él, sin embargo, en dos puntos básicos. Primero, está la cuestión del énfasis. Me parece que la idea que entiende como vertebradora de toda su filosofía fue desplazándose gradualmente a la periferia, actuando como una suposición de trabajo, y creo además que es demasiado abstracta como para explicar el núcleo del logro de Tanabe. En segundo lugar, no hace ningún intento por explicar o interpretar de algún modo la caída de Tanabe en el nacionalismo, ni por analizar las consecuencias de esto en su filosofía.

La palabra copulativa *soku* aparece a lo largo del trabajo de Tanabe usada en modo muy semejante a como es usada por Nishida. En ningún momento Tanabe llama especialmente la atención sobre ella, pero a partir de *La filosofía como metanoética* aparece con mucha más regularidad que antes.

32 UNA REINTERPRETACIÓN DE LA NADA ABSOLUTA. Hay que recordar que, también desde muy pronto, el poder imaginativo del sistema hegeliano

atrapó a Nishida. Su respuesta se centró principalmente en la relación existente entre la transformación de conciencia y la autotransformación del mundo. Las semejanzas con la adapción de Tanabe se destacan más que las diferencias, aunque las condiciones particulares en que se formaron sus sistemas filosóficos respectivos tendió a oscurecer el hecho en los años de madurez de Tanabe. En este punto, véase el importante ensayo de Nishitani, «Las filosofías de Nishida y Tanabe» (1991a, 210–11). ▸ Es Nishitani quien compara la nada absoluta de Tanabe con la de Nishida a partir de una distinción entre lo diferencial y lo integral, una distinción que de hecho viene de la *Metanoética* de Tanabe. Basándose en una idea que él había introducido en su *La filosofía hegeliana y la diálectica* de 1931, Tanabe presenta la primera como el punto de vista de la fe-acto, y la segunda como el de la intuición inmediata. Como observa Nishitani, Tanabe quiere relacionar esta última con el punto de vista de Nishida.

Ienaga ha unido bastante bien muchos de los primeros comentarios de Tanabe sobre el Estado en sus *Estudios sobre la historia del pensamiento de Tanabe* (1988, 35–46). Si bien Tanabe fue más tarde acusado de identificar el avance providencial de la historia con la nación japonesa, hasta 1936 un crítico tan astuto como Takahashi Satomi aún le podía reprochar haber reintroducido un subjetivismo kantiano en su idea de la historia (1973a: 221–67).

El pasaje sobre la centralidad de la nada en la filosofía (THZ 9: 273) aparece en un contexto que se lee casi como una paráfrasis del patrón de nada relativa–nihilidad–nada absoluta que forma un tema central de *La religión y la nada* que Nishitani empezaría a escribir siete años después (véase 279-85). ▸ La expresión *la nada absoluta* nace con Nishida y la escuela de Kioto, pero el término chino que usan para *absoluto*, 絶対, ya había sido adoptado como traducción estándar en la filosofía. Literalmente, significa «eliminar cualquier opuesto» en contraste a *relativo*, 相対, que quiere decir «frente a un opuesto». Anteriormente, la filosofía china ha usado los términos 絶待 y 相待 para acentuar una desvinculación de la mutualidad o de la dependencia. Para indagar en los precedentes a la idea de una nada absoluta y no-dependiente del pensamiento chino, véase Lai 1990, 258–60.

Sobre la necesidad de construir un puente entre lo ideal y lo real, véase Ōhashi 1991. ▸ Tanabe regresó de sus estudios en Alemania con la idea de combinar una filosofía de la vida con una filosofía de las ciencias humanas.

Otras citas: Tanabe 1986, 98; THZ 6: 156.

33 LOS ORÍGENES DE LA LÓGICA DE LO ESPECÍFICO. Sobre su lectura de Bergson, véase Hase 1994, 2. ▸ Para ver cómo el propio Tanabe relata los orígenes de la lógica de lo específico, véase «Aclarando la lógica de lo específico» y «Respuesta a las críticas de la lógica de lo específico», ambos en el vol. 6 de THZ. Estos dos ensayos tratan específicamente de la lógica formal de la idea, en respuesta a sus críticos. Durante los años formativos de la idea, Tanabe no respondió a las críticas que le hicieron en relación a sus posibles consecuencias políticas. ▸ Aunque Tanabe no llama atención sobre el hecho en escritos posteriores, durante estos primeros años escribió un ensayo sobre «La relación entre la religión y la cultura» (1934), en el que trata la «teología dialéctica» de Barth y Brunner, sugiriendo que su propia dialéctica podría superar la oposición polar que estos teólogos introdujeron a causa de su idea de la alteridad absoluta de Dios, entre la religión y la cultura, y entre la fe y la razón (THZ 5: 61–80).

En 1946, Tanabe escribió que su idea de una lógica de lo específico fue «sugerida inicialmente por el espíritu objetivo de Hegel» (Tanabe 1969, 274; véase también Takeuchi Yoshinori, 1990, 7–10). Estando entre el espíritu sujetivo de la conciencia individual y el espíritu absoluto de la historia, las costumbres, tradiciones y leyes de una sociedad representan el espíritu objetivo que, por un lado, especifica y limita el espíritu absoluto y, por otro, vincula y controla el espíritu subjetivo. Sólo en la medida en que esta determinación es una encarnación de la nada absoluta, que es el verdadero fundamento del carácter absoluto de la historia, puede decirse que ensalza, en vez de frustrar, la libertad del individuo.

A pesar del pequeño número de referencias que Tanabe hace a esa conexión con Hegel en sus ensayos anteriores, me parece que cuando introdujo la noción de lo específico para explicar el espíritu objetivo intentaba distanciar su idea de la mediación absoluta de la sombra imponente del esquema hegeliano. A la vez, he de admitir que tengo problemas para entender esa pretención en cuanto a la construcción puramente lógica del esquema. El primer esbozo que hace Tanabe de la lógica de lo específico empieza criticando muy concisamente la *Ciencia de la lógica* de Hegel por su falta de concreción, y alude brevemente a la *Fenomenología del espíritu.* Sin embargo, después de leer de cabo a rabo la tercera parte de la *Lógica*, donde se aborda la idea del universal concreto y donde Hegel presenta sus argumentos a favor de una interacción cooperativa entre el universal, la

especie y el individuo, debo decir que no encuentro nada que sugiera lo que Tanabe pretende. La idea de Tanabe es que las tres partes de la *Lógica* corresponden respectivamente a una lógica de lo específico, una lógica de lo individual y una lógica de lo universal. No conozco a nadie que lea a Hegel de esa manera, y de hecho es probable que Tanabe se diera cuenta de esto más tarde, ya que su punto central aquí —que la lógica de la predicación general hallada en la primera parte (El ser) «corresponde indudablemente a una lógica de lo específico»— no se repite en los escritos posteriores (THZ 6: 71–4). Por otra parte, la influencia de la *filosofía del derecho* en el desarrollo de la idea de Tanabe de la nación es explícita, e inequívoca ya desde sus primeros ensayos.

No hemos de detenernos demasiado en la palabra *raza* en este contexto, palabra que no tenía toda esa serie de connotaciones que hoy tiene. El termino japonés usado por Tanabe, *minzoku* (民族), puede también traducirse por *etnos* o *Volk*. En esto, véase Doak 1995. ▸ Himi tiene razón cuando afirma que una lectura meticulosa evidencia que Tanabe usó la frase *Blut und Boden* como ejemplo de una sociedad totémica cerrada (1990a, 97–8); pero no encuentro ninguna referencia al término en el ensayo de 1934, sólo en uno posterior de 1940 (THZ 8: 146). Después de la guerra, cuando estaba claro por dónde había conducido su nueva lógica, la frase *Blut und Boden* fue citada como prueba de sus tendencias derechistas, sin respetar el contexto original. Véase, v.g., Yamada Munemutsu 1975, 47. ▸ Referente a su crítica de esta idea en Heidegger, véase THZ 8: 8.

Otras citas: THZ 1: 444; 3: 76–7; 6: 466.

34 LO ESPECÍFICO Y EL MUNDO SOCIO-CULTURAL. La dirección por la que condujo Tanabe su convicción de que la mediación es real, y no sólo una reflexión abstraída de lo real, difiere tanto de la dirección tomada por Nishida en la lógica del locus como de lo que hizo Hegel con la misma convicción en su *Ciencia de la lógica*. Cuando Tanabe impugna la «autoidentidad de contradictorios absolutos» de Nishida porque acaba resbalando en la contemplación de un Uno estático y casi-plotiniano que descuida el papel de la mediación negativa (Tanabe 1986, 45, 89; THZ 4: 307, 315), hemos de leer hoy, en mi opinión, menos una evaluación justa de su maestro y colega mayor que una forma de subrayar la realidad verdadera que Tanabe quiso proporcionar a la mediación (cf. Nishitani 1991a, 173–5). Nishida nunca

refutó directamente este punto en sus escritos, pero Kosaka sostiene que la idea de «la correlación inversa» pretendía dar una respuesta a la crítica de Tanabe (1994, 281).

El alejamiento de Tanabe de Hegel, sin embargo, está más estudiado. Hegel vio la mediación lógica como una reflexión brumosa de la realidad, una autoenajenación del Pensamiento, una desviación temporal fuera del ser fenoménico en busca del sustrato esencial de las cosas, que eventualmente regresaría a la autoconciencia del Espíritu. De este modo, arguyó que la lógica necesita liberarse de su apego tradicional a las nociones abstractas de lo universal y lo específico, que serían meramente nombres que señalan características comunes compartidas por individuos concretos para aclarar la función del Pensamiento en el despliegue de la historia como un universal concreto y una especificidad concreta.

Además de algunos comentarios en las páginas inaugurales del ensayo de 1932, en el que responde a sus críticos (THZ 6: 3ss), Tanabe sugiere en un ensayo de 1938 sobre «La lógica de Kant a Hegel», que la crítica de Hegel contra Kant necesita ser complementada con una crítica inversa, en la que la razón práctica concreta y «platónica» de Kant podría recusar los aspectos abstractos y «plotinianos» del Espíritu Absoluto de Hegel (véase especialmente THZ 5: 400–4). Allí desarrolla una idea a la que se refiere en un ensayo de 1931 sobre «La dialéctica y la filosofía de Hegel» (THZ 3: 134). Es más, sus ensayos más largos sobre Hegel a menudo se refieren en esa época a la necesidad de tomar en serio, más de lo que hizo el propio Hegel, la dimensión ética e histórica. ▸ En ningún momento Tanabe creyó poder repensar el silogismo clásico de un plumazo. Seguía el rastro del silogismo a través de una larga historia que va de Sócrates a Scoto Eriúgena o Tomás de Aquino (THZ 7: 213ss).

Otras citas: THZ 6: 145; 7: 261–2.

35 LO ESPECÍFICO Y LA NACIÓN. El resumen del pensamiento de Tanabe presentado por Piovesana (1963, 145–58), pese a su valiosa información histórica, está algo confundido en general. En particular, entiende bastante mal el lugar de la nación en la lógica de lo específico. ▸ Laube no hace justicia al papel del Estado como absoluto relativo cuando concluye que, para Tanabe, «la religión representa por su naturaleza el género, mientras que el Estado representa la especie» (1984, 280). Para un examen más cuidadoso del

lugar de la nación en el esquema lógico de Tanabe, véase Himi 1990a, 104–17, y 1990b. ▸ Sobre la crítica de Tanabe de Bergson, véase THZ 6: 147. ▸ Sobre la teocracia, véase THZ 6: 149–53.

36 UN NACIONALISMO AMBIVALENTE. Himi es de la opinión de que existía un prejuicio incuestionable en el trabajo de Tanabe que le hizo leer la especie no como una categoría filosófica propiamente dicha, sino como «sólo un eufemismo de la unidad étnica japonesa» (1990, 311). Me parece que simplifica demasiado las motivaciones de Tanabe, pero su conclusión acaba resultando correcta en cuanto se trata de los resultados.

Tanabe tuvo dificultades al trazar una línea recta de la democracia Taishō a la filosofía Taishō, que fue para él un humanismo y un «cultivacionismo» incapaz de representar una base verdadera para los ideales de la democracia Taishō. La democracia política de Taishō y el humanismo y cultivacionismo culturales de Taishō corrieron paralelos, pero raramente se comunicaron entre sí. Con la excepción de un leve cruce en «el concepto de cultura», las ondas de la democracia Taishō apenas alcanzaron a Tanabe. Ienaga arguye que Tanabe aceptó el significado positivo del *culturalismo* sólo en el sentido de un culturalismo metafísico que pudiera penetrar a través del crudo culturalismo antipolítico y antisocial que vio como característico de los pensadores de la época Taishō (1988, 5–6). Se refiere al análisis de Funayama Shin'ichi, (大正哲学史研究) *[Estudios sobre la historia de la filosofía Taishō]* y lo compara con un ensayo de Tanabe sobre «La idea de cultura» (THZ 1: 423–47).

El libro sobre el caso Takigawa, (先輩の見た京大事件) *[El incidente de la Universidad de Kioto visto por colegas mayores]* apareció en julio de 1933, sólo tres meses después de que estallara el conflicto. Es difícil determinar con precisión el papel que jugó Tanabe. Su nombre no es mencionado en la cuentas de Takigawa, y de las personas inmediatamente involucradas, publicadas en octubre como (京大事件) *[El incidente de la Universidad de Kioto]* (Tokio: Iwanami, 1933) bajo la redacción de Takigawa Yukitoki y otros seis relacionados con los acontecimientos. Una mirada rápida a estos libros basta para percatarse de la manera ridícula en que el Ministerio de Educación complicó las cosas, y para entender algo sobre cómo las diferencias ideológicas pudieron inflamar las pasiones a partir de los pretextos más insignificantes. El único contenido intelectual tenía que ver con la

supuesta peligrosidad de la opinión de Takigawa, de que los crímenes contra la sociedad no tienen por qué emerger meramente de algún mal en el individuo, sino que también pueden ser el resultado de los problemas en la sociedad misma. Particularmente interesante es cómo el gobierno substituyó la palabra *nación* por *sociedad* al presentar las opiniones de Takigawa (101); y también cómo la réplica argumental que atraviesa el libro, una vez dejada a un lado toda la maniobra política, es que la razón de criticar al Estado era realmente fortalecer el sentido de la identidad del «pueblo» (16). Parece que esta fue la limitación de la época: había que elegir entre el ultranacionalismo o el nacionalismo.

La cita sobre Heidegger aparece en THZ 8: 8. Cuando apareció este tomo de las *Obras completas* de Tanabe, los editores pensaron que el ensayo nunca había sido publicado (8: 463). De hecho, apareció en la (朝日新聞) *El periódico Asahi* del 4–6 octubre del 1933 (véase Yusa 1998c, 70). Dos meses más tarde, Miki destacó el artículo en un reportaje dedicado a los acontecimientos intelectuales más importantes del año (1986, 20: 106). ▸ La carta de Jaspers es mencionada en Ienaga 1988, 64–6. El intento de Tanabe de ayudar a Jaspes es relatado por Ōshima Yasumasa a Takeuchi Yoshinori, quien más tarde escuchó del propio Jaspes su gratitud por la ayuda que le prestó Tanabe a él y a su mujer, que era judía (1990, 11). Robert Schinzinger recuerda su papel como intermediario entre el embajador alemán y Tanabe, y Mutō Mitsuaki su encuentro con Jaspers en la posguerra, donde confirmó lo útil que resultó aquella intervención (folletos de la editorial para THZ 6 and 7). ▸ Tanabe adoptaría ciertas ideas de la filosofía de la religión de Jaspers en su pensamiento tardío (v.g., THZ 9: 457ss).

Sobre la postura de Nishida en todo esto, Ienaga cita aquí de la biografía de Iwanami Shigeo (1988, 50). Menciona también las reflexiones de la posguerra de Nakajima Kenzō para apoyar la opinión públicamente expresada por Tanabe (51, 53). ▸ El miedo de Tanabe por su vida es recordado por Ueda Yasuharu (THZ 5: 110). En su *Metanoética*, Tanabe hace un comentario parecido sobre el hecho de que estuvo a punto de morir por sus ideas (189), pero Ienaga opina que es exagerado (1988 65).

Saliendo en defensa de Tanabe, Kawashima ve su conflicto filosófico con Nishida no sólo como el conflicto personal del que eran conscientes, sino también como algo afectado por los tiempos de una manera que ninguno de los dos podía ser plenamente consciente (1997, 61–2). Los intentos de Nishida por fundar la identidad del yo dentro del contexto en que vivía, según Kawashima, fueron entendidos por algunos de los que compartieron su

contexto y experiencia como un llamamiento a hacer valer su presencia para con el mundo fuera de Japón, y esta lectura errónea ayudó a que su pensamiento volara hacia direcciones por las que nunca tuvo la intención de ir. Tanabe quedó atrapado en ese mismo viento, así que su crítica y alternativa lógica de lo específico terminó respaldando el desencanto de quienes deseaban intimidar al resto del mundo al darle a la nación japonesa el papel principal que le había sido negado hasta entonces. Precisamente porque sus filosofías se dirigían directamente a los sentimientos de vacío en el alma japonesa estaban abiertas a este tipo de abusos. Ahora bien, por verdadero que esto pueda ser, y por lo mucho que se admire la genialidad y la disciplina estudiosa de Tanabe, pensar así evita la importante cuestión de hasta qué punto estuvo Tanabe de acuerdo con este uso de sus ideas. Kawashima mismo concede que es una pregunta que los sucesores de Tanabe todavía no han podido responder satisfactoriamente (66).

Los ataques de la derecha contra Tanabe pueden ser consultados en Minoda 1933 y Matsuda 1933. La respuesta de Tanabe aparece en THZ 8: 11–31. ▸ En su distinción entre lo *dentro* y lo *fuera* intenta posicionarse contra al «humanitarismo» de Kōyama Iwao y el «individualismo» de Nishida. ▸ La idea de que el servicio al emperador era la forma específica con la que Japón podría entrar en la comunidad de naciones como una sociedad abierta aparece en su libro *La realidad histórica* (THZ 8: 166). ▸ Pienso que es importante anotar que Tanabe evitó mencionar la teología del *corpus mysticum* del sintoísmo estatal, por la que el emperador es un *arahitogami*, o un Dios aparecido en forma humana, y como tal el alma viva de la nación japonesa.

La exhortación a los cadetes se publicó en *El periódico de la Universidad de Kioto* bajo el título de «Palabras de despedida a los estudiantes marchándose a la guerra: ¡Despertaos al verdadero significado del alistamiento!» (THZ 14: 414–16). Hasta donde haya podido averiguar, no se pronunció públicamente, a pesar del tono retórico. ▸ La declaración de Nishida sobre el «fascismo» de Tanabe fue contada a Aihara Shinsaku, quien la cita en el folleto editorial del vol. 12 de las *Obras completas* de Tanabe. Es difícil saber hasta qué punto esto pudo haberse basado en su distanciamiento personal, ni sabemos por ejemplo qué opinó Nishida de la postura política de Nishitani. ▸ Se puede notar además que, ya en 1934, Tosaka llamó «fascista» a Tanabe (1970, 3: 170–84). ▸ Las opiniones citadas de Nishida sobre la relación entre las sociedades específicas y el Estado se encuentran en NKZ 8: 288–9, 451; 9: 113, 144, 146.

Otras citas: THZ 6: 163, 232–3; 7: 30–2, 41, 79, 362; 8: 207–8.

37 CRÍTICAS AL NACIONALISMO DE TANABE. Cuando el libro original de Nanbara fue publicado, Japón ya había firmado un tratado con los nazis. Como indica Ienaga, una lectura cuidadosa evidencia que, de hecho, y pese a criticar a Tanabe, Nanbara evitó juiciosamente atacar de manera explícita a los nazis (1988, 143). ▸ El comentario de Nishitani puede encontrarse en (哲学年鑑) *[Anuario filosófico]* 2 (1943): 93–4. La recensión no fue incluida en sus *Obras.* ▸ Cuando Nanbara lanza la crítica de que la lógica de Tanabe ha reducido la tensión entre lo ideal y lo real apenas estaba siendo original. El mismo año en que apareció su libro, Akizawa Shūji expuso también sus dudas sobre el «totalitarismo» implícito al método dialéctico de Tanabe (cf. Ienaga 1988, 196). ▸ Nanbara se sintió atraído por el cristianismo, en particular por el movimiento No-iglesia de Uchimura Kanzō, quien fue aún más franco en sus críticas al gobierno durante los años de guerra. Después de la guerra, Nanbara fue elegido rector de la Universidad de Tokio. Añadió un apéndice al libro citado aquí para que se incluyera en sus *Obras completas,* y recuperó una frase aparentemente expurgada. Véase Ienaga 1988, 142–3. ▸ El ensayo en que Tanabe reconoce las críticas de Nanbara (THZ 7: 366–7) fue de hecho compuesto durante la guerra, pero solamente publicado en 1946.

Entre los que atribuyeron el nacionalismo de Tanabe a su inclinación por Hegel está Furuta Hikaru (1959, 278), que levanta una acusación general contra los pensadores de la escuela de Kioto, pero que después se muestra más favorable a Nishida (1983, 145). ▸ Yamamoto Seisaku sugiere que, de hecho, fue la crítica la que incitó a Tanabe a desarrollar su idea de la «metanoética», y a reconsiderar la posibilidad de que el autoritarismo latente en la nación necesita ser sometido al juicio más alto y divino de la historia (1987, 122). Pero Yamamoto olvida mencionar que, una vez finalizada la guerra, Nanbara envió a Tanabe una colección de sus poemas lamentando la guerra. Esto, junto con la respuesta de Tanabe alabando los esfuerzos de Nanbara en nombre de la libertad de conciencia, demuestra que en realidad no hubo una enemistad duradera entre ellos, pese a la crítica pública. ▸ Referente a la opinión de Yamada Munemutsu de que la filosofía de Tanabe se había escudado sistemáticamente frente a las cuestiones sociales, véase Ienaga 1988, 185.

Otras citas: Ienaga 1988, 143; Nanbara 1972, 264–5, 268–9, 274; Yamada Munemutsu 1975, 46, 61, 87–8.

38 CRÍTICAS A LA INGENUIDAD POLÍTICA DE TANABE. Los comentarios de Umehara (1959) tienen lugar en el curso de una crítica contra una serie de comentarios respaldando la guerra proferidos por las cuatro figuras principales de las discusiones del *Chūōkōron*: Kōyama Iwao, Kōsaka Masaaki, Suzuki Shigetaka y Nishitani Keiji (véase §52). ▸ Kōyama Iwao recuerda la impotencia que ciertos maestros de filosofía como él sentían al enfrentarse a sus estudiantes en la aula después del ataque a Manchuria (1943, prólogo).

La filosofía imperial (皇道哲学) a la que alude Umehara se asocia a figuras como Kihira Tadayoshi y Kanokogi Kazunobu. Debería ser notado que la conclusión de Umehara, de que «Nishitani creía en el mito de la divinidad del emperador» (1959, 34), no sólo es falsa, sino que además concuerda mal con su propia reclamación de que él mismo, aunque atrapado por la ideología, era demasiado sutil como para aceptar la idea de la centralidad del emperador. Irónicamente, Umehara llegaría a ser conocido, dentro y fuera de Japón, como uno de los ideólogos mas vociferantes del japonismo de la posguerra.

La cita de Katō hace una referencia literaria a Shikitei Sanba, un escritor satírico de principios del siglo XIX que escribió conversaciones ambientadas en los baños públicos.

Otras citas: Katō 1959, 346; THZ 8: 50, 64–5, 166, 178.

39 RESPUESTA A LAS CRÍTICAS. Sobre el dolor que sintió Tanabe, véase Ienaga 1988, 71. ▸ Himi argumenta que, después de *La filosofía como metanoética*, la lógica de lo específico no fue más que un ascua mortecina que Tanabe nunca más lograría avivar (1990a). Takeuchi Yoshinori disiente, opinando que su trabajo posterior en la lógica experimentó un gran cambio y que seguía siendo relevante (1986, xliii). Si Takeuchi tiene razón, este cambio tendría que consistir en el regreso de Tanabe a la religión como complemento a la ética, una idea ya presente en su primera lectura de Bergson. ▸ Para una redefinición de lo específico menos ligada a la nación, véase THZ 7: 257–60. ▸ La sugerencia de identificar la comunidad específica con la iglesia local es de Himi (1990a, 168).

La noción de la comunión de los santos, aunque cristiana, parece haber sido tomada de Jaspers. Sobre el concienzudo estudio de Tanabe del pensamiento de Jaspers, véase Takeuchi Yoshinori 1990, 6–7. ▸ Gracias a los aguijonazos de Takahashi Satomi, Tanabe no tardaría en darse cuenta de que había un problema con eximir la especificidad de la sociedad y la nación del dominio de la mediación absoluta. Pero ya que el término que usó para *inmediato* no abarcaba necesariamente la idea de no ser mediado, una solución adecuada a la crítica tuvo que esperar a que la nación desalojara su posición central en la lógica de lo específico.

En su *Metanoética*, Tanabe repite su reclamación de que la democracia occidental necesita de «las características específicas de los grupos raciales y sociales particulares» para funcionar en Japón, y de que «el ideal imperial en el trabajo en el sistema político de nuestra nación es también democrático… al menos, en principio». Por una razón u otra, seguía pensando que sólo una amalgama de socialismo y democracia era adecuada para el mundo moderno, y reclamó que sólo podría realizarse si todas las naciones, democráticas y sociales, se comprometían a una metanoesis (Tanabe 1986, lxi–lxii, 94). Obviamente, cuando Lavelle da a entender que Tanabe recurrió a la democracia occidental en su *Metanoética* se equivoca, como también falla en su conclusión general, que viene a decir que Tanabe fue un ultranacionalista que consideraba que sólo Japón era capaz de proporcionar un modelo de gobierno para el nuevo orden mundial (1994a, 450–53). Además, su aseveración de que la política de Tanabe concordó con la de Nishida, con la excepción de que Tanabe consideró al emperador, y no a la nación, como el elemento unificador de Japón, se basa igualmente en una ignorancia de los textos. La colección fortuita de frases que conjunta pueden refutarse fácilmente si se leen las obras que él mismo cita, y aún más si se conoce un poco más de su contexto.

Otras citas: THZ 6: 452; 7: 253, 258; 8: 370–1; 14: 439; Tanabe 1969, 278.

40 EL ARREPENTIMIENTO. Tanabe vuelve a usar la frase «sin una sola cosa», un término budista referido al desapego, para describir la posición de Japón después de la guerra sobre la democracia (THZ 8: 319–21). En este contexto, se refiere al pueblo japonés y a la familia imperial como formando «un solo cuerpo, de arriba a abajo» (322). Nishida escribió su carta (NKZ 19: 3–4) en una prosa más bien envarada, que he simplificado en la traducción.

▸ La información sobre el plan de Tanabe para el emperador ha sido tomada del detallado estudio de Hanazawa (1999, 171–4). Además, véase los comentarios de Ōshima Yasumasa, THZ 8: 482.

Otras citas: Takeuchi Yoshinori 1986, xxxvi, xl, lviii; NKZ 19: 669

41 FILOSOFANDO EL ARREPENTIMIENTO. Referente a los pensadores que amañaron sus escritos después de la guerra, véase el ensayo de Akashi Yōji sobre la cuestión, «The Greater East Asian War and *Bunkajin*, 1941–1945», *War and Society* 11/1 (1993): 129–77. Ninguno de los filósofos de Kioto lo hizo (Watsuji sí modificó su *Cultura antigua japonesa*), pues por lo visto compartían la opinión de Nishida, que había declarado que «el pensamiento es algo que pertenece a su tiempo, y que no debe ser ajustado después» (citado en Kōsaka 1978, 208). ▸ Tsujimura nota que lo que ocurre en la *Metanoética* no es que desaparezca la lógica de lo específico, sino que toma una expresión diferente. «Cada uno de los tres elementos de la dialéctica absoluta —el individuo, la especie, el género— aparecen en una forma nueva en las ideas de 'muerte-resurrección,' 'la nada-*en*-el amor' y 'hermandad de perdón mutuo'» (1965b, 47). Véase también Yamamoto 1987, 123.

El libro de Takeuchi Yoshinori, *La filosofía del Kyōgōshinshō*, fue publicado en 1943. ▸ Tres años antes de que Tanabe publicara su *Metanoética* apareció un libro con título casi idéntico, *La filosofía como arrepentimiento*. De hecho, era una revisión de un libro anterior, cuya primera parte se publicó en 1920 como las notas póstumas de un joven y brillante alumno de Nishida, Nozaki Niroyoshi, que falleció repentinamente en 1917. Su contenido no tiene casi nada en común con el libro de Tanabe, pero su publicación en un momento en que Tanabe debía estar comenzado el suyo deja abierta la posibilidad de una influencia al menos en la elección del título. Cf. notas a §27 arriba.

Nishitani, en un ensayo publicado mientras vivía Tanabe, trata el argumento de la *Metanoética*, señalando algunos de sus precedentes en obras anteriores de Tanabe, extrayendo sus críticas implícitas contra Nishida y poniendo de relieve lo que, consideraba, eran lecturas erróneas de Tanabe del pensamiento de su maestro (1991a, 161–191). El resultado es quizá la crítica más informada y cuidadosa del libro de Tanabe salida del círculo de Kioto. Desafortunadamente, Tanabe no respondió a Nishitani.

La referencia a «los santos y los sabios» se basa en un término del budismo de la Tierra Pura, 自力聖道門, referido a las personas sabias y santas que buscan la salvación a través del camino del propio poder.

Otras citas: Tanabe 1986, l; Nishitani 1991a, 174–5.

42 LA LÓGICA DE LA CRÍTICA ABSOLUTA. Para una forma diferente de organizar la progresión de la filosofía a la religión en la metanoética, véase Wattles (1990). Aunque quisiera cuestionar su imposición por etapas, me parece que ha aprehendido bastante bien todos los ingredientes esenciales. ▸ Para un análisis bien fundado y legible de los argumentos filosóficos principales de la *Metanoética*, véase Fredericks 1990a, ensayo basado en su disertación doctoral de 1988 para la Universidad de Chicago.

Maraldo (1990) demuestra bien cómo el intento de Tanabe de combinar su crítica absoluta con una postura religiosa carece de paralelos reales en las diferentes tendencias críticas de la fe racional en la filosofía occidental contemporánea. Además, sostiene que la posición de Tanabe es puramente mental, y que pasa por alto el papel crítico del cuerpo y de las emociones como parte de lo que Descartes había llamado «todo lo opuesto a la razón» (1990, 252).

Tanabe llegó a Nietzsche relativamente tarde. Durante muchos años consideró el *Zaratustra* «un libro de siete sellos, cuyos tesoros pude abrirse sólo con la metanoética» (Tanabe 1986, 102). Mi sospecha, aunque no la puedo demostrar, es que fue Nishitani quien estimuló finalmente su interés en Nietzsche. ▸ Una valoración positiva de su interpretación de Nietzsche en la *Metanoética* y una comparación de la idea de negación entre los dos pensadores (apoyado por materiales de Nietzsche que aparecieron después de la publicación del libro de Tanabe), ha sido realizada por Koch (1990). Aunque su visión del pensamiento de Tanabe se concentra en la idea de la mediación absoluta, al depender del comentario de Laube (1981, 1984), su comparación con Nietzsche depende de la *Metanoética* donde esa idea no juega un gran papel. Una comparación con Nishitani me parece que hubiera sido mucho más fructífera, ya que en él la noción de *amor fati* no sólo es central, sino que está relacionada más explícitamente con las ideas budistas que Koch intenta encontrar en Tanabe.

Los pasajes que hablan de su propósito de conducir a los japoneses al arrepentimiento provienen de dos cartas personales de 1944 y 1945, citadas

por Takeuchi Yoshinori (1986, xxxvii–xxxviii).

Otras citas: Tanabe 1986, 26, 44–5, 113, 118, 195.

43 EL ACTO RELIGIOSO Y EL TESTIMONIO RELIGIOSO. Respecto a la relación entre la nada absoluta y la doctrina del budismo de la Tierra Pura, he encontrado útil el ensayo de Hase (1990). Sin embargo, hay que advertir que aunque Hase pretende hablar del pensamiento de Tanabe en general, de hecho se limita a sus escritos de madurez. ▸ Funayama opina que, si Tanabe se hubiera distanciado antes de Nishida, su pensamiento podría haberse desarrollado en una dirección más provechosa y menos religiosa que la de la metanoética y su posterior filosofía de la muerte (1984, 208). Funayama no es el único que siente antipatía hacia el pensamiento maduro de Tanabe, pero culpar a su relación con Nishida me parece bastante inverosímil.

Los términos *gyō* y *shō* están presentes en el título del *Kyōgyōshinshō.* El término *kyō* se refiere a la enseñanza de la *Sūtra mayor (Sukhāvatīvyūtha-sūtra); gyō* a la práctica del *nenbutsu* o invocación del nombre de Amida Buda; *shin* a la mente sincera y la fe auténtica; y *shō* al movimiento dual del amor transformador de «ir a la Tierra Pura *(ōsō-ekō)* y «regresar de la Tierra Pura a este mundo» *(gensō-ekō).* Tanabe habla de su metanoesis como de una unidad de «acto–fe–testigo». Aunque así omite el elemento de la enseñanza, está claro que la metanoesis incluye en su idea del testigo la reformulación de su propia posición filosófica a la luz de la enseñanza.

Referente a las diferencias entre el zen y Eckhart con el budismo de la Tierra Pura, véase Tanabe 1986, 185–92. ▸ En efecto, los comentarios de Tanabe sobre la mística occidental sólo abarcan a Plotino, los neoplatónicos y Eckhart, lo que llama «la mística ordinaria». Para Tanabe, el principal rasgo común de la unión contemplativa era que tiene lugar en el medio común del ser, y por consiguiente, o conserva intactas la autoidentidad del individuo y el absoluto, o absorbe a los dos en ese medio común. Lo mismo dice de «la mística zen», cuyo medio común de la naturaleza de Buda relaciona al individuo y al Buda de modo semejante al agua y al hielo: ambos comparten la misma naturaleza (Tanabe 1986, 169). Entiende que sólo una nada absoluta que funcione como Otro poder mediando la relación entre el individuo relativo y el absoluto (sea Dios o Buda) puede efectuar una transformación radical de ambos. Y sólo este modelo puede hacer justicia al simbolismo cristiano de la muerte y la resurrección.

En cuanto a la recepción por parte del budismo Shin (el verdadero budismo de la Tierra Pura) de las interpretaciones que hace Tanabe del *Kyōgyōshinshō,* debe decirse que ha sido generalmente descuidado en lo que se refiere a los estudios doctrinales. Nakayama (1979), por ejemplo, reprocha a Tanabe haber comprendido mal la alteridad del Otro poder, por errar al distinguir la fe lograda en la Tierra Pura de la fe que llega a la fe en el mundo, y por representar mal la noción de arrepentimiento en Shinran. Por desgracia, el autor parece estar mucho más fuera de su elemento intentando elaborar este discurso filosófico que Tanabe sumergiéndose en los estudios del budismo Shin. ▸ Una crítica más estudiada y significativa puede encontrarse en Ueda Yoshifumi (1990), quien acusa a Tanabe de haber leído a Shinran a través de la lente de una idea muy concreta del arrepentimiento (*zange* 懺悔) que no acaba de coincidir con la idea propia de Shinran (*zangi* 慚愧), para quien el yo que Tanabe ve resucitar tras su muerte, como un nuevo yo, es simplemente abandonado. Críticas similares son lanzadas por Unno, que añade además una crítica de la interpretación que hace Tanabe de la ida de ir-a y regresar-de la Tierra Pura (1990, 126–32).

La lectura más controvertida de la doctrina del budismo de la Tierra Pura se encuentra en cómo Tanabe interpreta el símbolo del bodhisattva Dharmākara. Para llevar a cabo sus disciplinas y acumular méritos durante cinco *kalpas*, Dharmākara representa la forma en que la práctica del arrepentimiento por los seres relativos forma parte de la transformación interna del propio Buda. Así, su autodisciplina se convierte en un fundamento trascendente para nuestro arrepentimiento. Al contrario, para Tanabe es un símbolo de la transformación del yo —que toda autodeterminación implica una determinación por el otro—, y el Buda Tathāgata se entiende como símbolo de la mediación absoluta. Tanabe trata de demostrar cómo la idea de Shinran de las tres etapas de la transformación que corresponden a los tres votos originales del Buda (discutida en el capítulo final del *Kyōgyōshinshō*) apoya su idea de una mediación absoluta en la nada absoluta.

Al hablar de cómo Tanabe repensó la filosofía desde un punto de vista religioso, Takeuchi Yoshinori se refiere a su pensamiento como una «filosofía de la religión», pero el término que usa quiere decir literalmente una filosofía-religión (1986, xl–li). ▸ Referente a las ideas de Tanabe sobre la desmitificación, véase Mutō 1986, 3: 155–66.

Otras citas: Tanabe, 1986, li, 149, 211, 42, 238; THZ 9: 328; 11: 238.

44 EL YO Y EL AUTODESPERTAR. La expresión «el yo que no es un yo» es de Nishitani. Que yo sepa, no aparece en Tanabe, aunque suena muchísimo a algo que Tanabe podría haber usado en sus clases. Cuando Nishitani elige el término para señalar un punto en común entre Nishida y Tanabe (1991a, 175) cabe imaginar una cierta ironía, si se recuerda que Tanabe había usado el patrón en un sentido positivo para hablar de sus metanoética como de «una filosofía que no es una filosofía», mientras que al mismo tiempo lo usó en sentido negativo para descartar la lógica del locus como el intento de presentar «una lógica que no es una lógica» (226).

En ese tiempo, Tanabe utilizaba libremente el término «autodespertar activo», una idea que elaboró a través de una serie de metáforas relacionadas con la nueva física, sobre todo con la teoría de la observación científica a nivel subatómico, en la que lo subjetivo y lo objetivo coinciden (THZ 12: 3–58). En todo eso, sus distancias con Nishida resultan obvias. La intuición activa, que ve en el fondo de la lógica del locus, es acusada de formalista y de trascender todo contenido concreto; y definida como «una reducción del elemento temporal de la intuición al espacial», «una metafísica convencional y dogmática», «una teología secularizada», «una abstracción de la fe religiosa a una inmanencia intuitiva unidimensional», etcétera (12: 224–5).

Laube considera el término autodespertar «uno de los más difíciles de Tanabe» debido a su doble sentido del despertar ordinario y despertar religioso. En lugar de intentar hacer algo con esa ambigüedad, va decidiendo para el lector cuál de los dos significados es requerido en cada contexto (aunque a menudo son *ambos*), traduciendo el primero como *Selbst-bewusstsein* y el segundo como *SELBST-bewusstsein*. Al mismo tiempo, dramatiza la importancia del autodespertar en Tanabe cuando afirmar que, como Hegel, había considerado el «conocimiento absoluto» el cometido último de la filosofía (1990, 317). Esto me parece resultado de los esfuerzos extenuantes de Laube por encuadrar el pensamiento de Tanabe en un esquema perfectamente racional, como también de su juicio general de que Tanabe fue hasta el final una especie de «vagabundo religioso sin iglesia», que erró de una religión a otra sin sentirse en casa en ninguna de ellas (1984, 27–8, 222). Por mi parte, prefiero pensar que el mismo autodespertar fue el hogar religioso de Tanabe, y que no es justo reprenderle por carecer de filiación religiosa.

En cuanto al cambio de la «finalidad del autodespertar» al autodespertar de la praxis, véase THZ 3: 78-81. Hanaoka (1990) omite los detalles de la controversia, tanto históricos como filosóficos, en su intento por resolver las diferencias entre Nishida y Tanabe. Arguye que cada uno estuvo preocupado con una dimensión diferente, Nishida con la vertical y Tanabe con la horizontal, y que las dos son necesarias para regresar a la vida actual donde esas dimensiones se cruzan. ▸ Por lo que respeta a la tendencia de Nishida de convertir la filosofía en religión y el yo en un Dios, y de considerar el yo desde un punto de vista ahistórico, véase THZ 4: 305–28.

Otras citas: Tanabe 1986, l; THZ 3: 4, 64; 6: 185; 7: 41 (énfasis añadido); 8: 260; 14: 439; Nishida 1995h, 183–4; NKZ 11: 186–7.

45 UNA SÍNTESIS DE RELIGIONES. Shida Shōzō recorre la ruta que va de Tanabe a Dōgen por Watsuji, y refleja la opinión general entre muchos estudiosos del campo que sus comentarios son más una plataforma para su propia filosofía que un análisis objetivo de las propias ideas de Dōgen (folleto de la editorial para THZ 9).

Sobre la distinción entre filosofía y religión citada en el texto (THZ 11: 429–30) véase Hase 1994, 5–6; y §67 arriba. ▸ En una mesa redonda en 1961, Nishitani afirma que Tanabe, en realidad, no dio nunca el paso a integrar la religión en la filosofía; en este punto estoy de acuerdo con la opinión expresada por Mutō en esa ocasión, y creo que Nishitani está equivocado (1981b, 136–44). ▸ La mejor presentación que conozco sobre la cuestión de las ideas de Tanabe respecto a las relaciones entre filosofía y religión se encuentra en un ensayo bien estructurado de Takeuchi Yoshinori. En vez de centrarse en las discrepancias con Nishida, ofrece tres patrones de la filosofía de la religión: una clara separación entre la experiencia religiosa y la reflexión filosófica, la persecución de un modo de pensamiento que entienda que el pensamiento filosófico pertenece al mismo tiempo a la experiencia religiosa, y la búsqueda de una unidad en la tensión de estas dos posiciones opuestas. Estos tres patrones, según Takeuchi, representan transiciones en la filosofía misma de Tanabe (1999, 5: 47–65). ▸ Nishitani recuerda que, aunque D. T. Suzuki reaccionó con fuerza contra la filosofización del zen, más tarde, bajo la influencia de la idea de Nishida de la «autoidentidad de contradictorios absolutos», cambió de opinión y empezó a buscar en el budismo lo que dio en llamar «la lógica de *soku-hi*» (véase §28 y sus notas arriba). Que yo sepa,

Tanabe no hizo referencia a la idea de *soku* de Suzuki en ningún momento. La propia conclusión de Nishitani al respecto es que la relación entre el zen y la filosofía sigue estando problematizada, por lo que él mismo forcejeó con la cuestión durante sus últimos años (Nishitani 1986d, 153–4). A propósito, en un ensayo publicado el mismo año que la discusión citada anteriormente, Nishitani cita a Suzuki indirectamente por repetir su referencia al patrón de *soku-hi* de la *Sūtra del diamante* (1982b, 55).

En los últimos años de su vida, Tanabe estaba más convencido que nunca de que el budismo debía recuperar su sentido de la responsabilidad social. Una carta de 1955, que refleja una opinión más bien extensa sobre la posguerra, se refiere al «deber del zen de dejar las aulas de la meditación y salir a la calle, para actualizar su liberación entre la gente» (carta a Tsuji Sōmei, citada en el folleto de la editorial para THZ 13). ‣ La atracción que siente Tanabe hacia el cristianismo, a causa de su enseñanza social, es visible ya en el tratamiento de la ética en su *Introducción a la filosofía* (THZ 11). Para una consideración general de su uso de las sagradas escrituras, y su negligencia respecto al Antiguo Testamento, véase Yamashita 1990. ‣ Tanabe consideró la conversión de Pablo para regresar a Jesús como el desafío especial al protestantismo para una «segunda reforma». Véase el comentario de Mutō Kazuo sobre el punto en THZ 10: 328–32. ‣ Tanabe resume el propósito sucintamente en el prólogo a *La dialéctica del cristianismo* (THZ 10: 14). Merece notar que el prólogo de *La Existenz, el amor y la praxis* contiene la que es probablemente la declaración más clara publicada nunca por Tanabe sobre sus antecedentes religiosos, su interés en el cristianismo y su búsqueda de una religión del autodespertar. Junto con sus reflexiones sobre ser un *werdender Christ*, «un cristiano en formación» (THZ 10: 258–61), —una idea repetida por Nishitani (§66)—, da una imagen clara de su relación con la religión institucionalizada. ‣ Para un resumen, breve pero penetrante, de las diferencias que existieron entre Tanabe y Nishida en su manera de aproximarse al cristianismo, véase el comentario de Mutō Kazuo en el folleto de la editorial para NKZ 17. ‣ Sobre el pensamiento político tardío de Tanabe, véase Mutō 1951. ‣ Las ideas tardías de Tanabe sobre las ciencias naturales las resume Takeuchi Yoshinori 1981, 216. La relación a la *Metanoética* es presentada por Ueda Yasuharu 1985.

Además de excluir el sintoísmo de su síntesis religiosa, Tanabe también pasa por alto las tradiciones taoísta y confuciana de Japón. Laube, sin embargo, nota que la biblioteca personal de Tanabe sugiere que había leído bastante sobre estas tradiciones, como también sobre el islam y el judaísmo,

aunque sólo aparezcan referencias raras veces y de paso en sus escritos (1984, 219–20).

Otra cita: THZ 10: 300–1.

46 UNA DIALÉCTICA DE LA MUERTE. Hosoya se refiere a los ensayos últimos de Tanabe como una «transformación vertiginosa, un salto equivalente a una conversión de principios básicos» que, no obstante, se prefiguraba en su anterior trabajo (1998, 7). He utilizado su esmerado estudio en mi resumen abreviado de sus luchas con el simbolismo. ▸ Ueda Shizuteru, además de colocar la filosofía de la muerte en el pensamiento tardío de Tanabe, demuestra cómo depende de una inversión de su crítica anterior de Nishida (1997, 125–68). Me parece que es su mejor apreciación de las diferencias entre Tanabe y Nishida. ▸ Tsujimura Kōichi observa que las conferencias que formaron la base de *Introducción a la filosofía* le dieron a Tanabe la oportunidad para resumir sus ideas anteriores y dar el primer paso hacia esta «filosofía de la muerte» (comentario a THZ 11: 634). En este sentido, la transición a su última posición filosófica fue más estudiada y natural de lo que habían sido sus otros cambios de dirección, a la lógica de lo específico y a la metanóetica.

La crítica de Heidegger hecha por Tanabe es el largo ensayo titulado «¿Una ontología de la vida o una dialéctica de la muerte?» (THZ 13: 525–76). ▸ Referente a la crítica de Heidegger citada en el texto, véase Tanabe 1986, 149. Sobre la relación entre Tanabe y Heidegger, véase Tsujimura 1991. Desafortunadamente, se concede muy poca atención a la relación que hubo entre los dos en el volumen dedicado a la influencia de Heidegger en oriente (Yuasa 1987a, 158), aunque parece que fue el primero en introducir el pensamiento de Heidegger en Japón (véase el comentario de Kōsaka Masaaki a THZ 4: 432). Véase también los comentarios de Nishitani Keiji sobre las discrepancias de Tanabe con Heidegger (NKZ 9: 304, 315–24). ▸ El tratamiento más largo sobre Heidegger se encuentra en un último trabajo inédito de Tanabe, *filosofía*, *poesía* y *religión*, en su mayor parte consagrado a una evaluación crítica de Heidegger (THZ 13: 305–524). ▸ La conclusión de Nagao Michitaka, de que la filosofía de Heidegger puede cotejarse mejor con la de Nishida que con la de Tanabe (folleto de la editorial para NKZ 8), me parece que carece de fundamento.

A la luz del pensamiento de Whitehead, Ueda Yasuharu (1985) critica la persecución de una filosofía de la ciencia en Tanabe, y concluye que al fin y al cabo no se enfrentó suficientemente con los límites de la física. ▸ Sobre la idea de Tanabe de «practicar la muerte», véase THZ 9: 190ss. ▸ El pasaje en que critica la falta de una verdadera dialéctica de la muerte en el cristianismo se encuentra en un fragmento inédito (THZ 13: 637–8). ▸ Sobre el uso que hace de Leibniz, ya había insinuado indirectamente un movimiento en esta dirección en una carta de 1944 (Takeuchi Yoshinori 1986, xxxvii). Aunque la idea Kegon de la interpenetración armoniosa entre principios y cosas, y entre cosas y cosas (*rijimuge* 里事無碍, *jijimuge* 事事無碍) ya había aparecido en la *Metanoética* (Tanabe 1986, 221), en ese lugar hizo referencia a Leibniz. Advierto así de otra notable afinidad con Nishida, cuyo interés en Leibniz fue mucho más sostenido: se inició en 1918 y continuó hasta su último ensayo. Si bien Tanabe no menciona a Nishida por su nombre, el uso de la idea de Kegon es un signo más de la restauración de la simpatía hacia su maestro. La misma idea, a propósito, también figurará destacadamente en *La religión y la nada* de Nishitani.

Además de los dos ensayos sobre Valéry y Mallarmé, que juntos abarcan unas 260 páginas en las *Obras completas* de Tanabe, la obra final incompleta mencionada arriba, *filosofía*, *poesía*, y *religión*, trata extensamente a Rilke y Hölderlin. El juicio de que Tanabe «descuidó» la literatura está basado menos en la cantidad de escritos que en el hecho de que leía literatura como si fuera filosofía. ▸ La fuente elemental de Tanabe para su conocimiento de los simbolistas parece haber sido un libro de Suzuki Shintarō de 1924 que llevó un título curiosamente parecido al suyo, *Un memorándum sobre los simbolistas franceses*. Para más detalles, véase Hosoya 1998, 15–26.

Otras citas: THZ 11: 32; 13: 29, 100, 171, 173–4, 185, 204, 266, 221, 290, 529, 554, 576; NKC 9: 283.

Nishitani Keiji (1900–1990)

47 VIDA Y CARRERA DE NISHITANI. No hay ninguna biografía disponible de Nishitani, pero aparecen datos fidedignos al final del último tomo de sus *Obras* (NKC 26: 345–64), además de material suplementario en el segundo volumen de una colección conmemorativa (Kyoto society for

religious philosophy, 1993, 2: 310–13) y en una edición conmemorativa de *The Eastern Buddhist* (1992, 155–8). Nishitani mismo ofrece detalles adicionales en dos ensayos autobiográficos (1985d, 1986a), y en dos series de discusiones que aportan mucha información con Yagi Seiichi (1989d) y con Sasaki Tōru (1990d), que tuvieron lugar ya en edad avanzada del filósofo. Los folletos de la editorial para los volúmenes particulares de las *Obras* están también llenos de recuerdos personales. ▸ Los errores en la breve biografía de Jacinto (1995, 209–11) fueron repetidos en Dilworth y Viglielmo (1998, 373–4). El origen de estos errores, como también de su repetición en la introducción de la traductora alemana de *Was ist Religion?* (Nishitani 1986a), parece ser un ensayo de Van Bragt (1982, xxxiv). ▸ Tampoco existe hasta ahora una presentación fiable del pensamiento de Nishitani, ni en japonés ni en ninguna lengua occidental. Ishida (1993) da una visión general, pero es más interpretativa que representativa del pensamiento de Nishitani. Sasaki emprendió su propio resumen en vida de Nishitani (1986), pero su trabajo no ha sido bien aceptado entre los discípulos y colegas del filósofo.

Parece que se ha perdido el original alemán de la comunicación de Nishitani en Friburgo. La versión japonesa inaugura el primer tomo de sus *Obras*. Su tesis de licenciatura está publicada en el segundo tomo, y su disertación doctoral en el sexto. Es Shimomura (1992, 126; véase también el folleto de la editorial para NKC 13) quien habla de lo difícil que le resultó a Tanabe. Nishitani observa que, al releerla mucho más tarde, se sorprendió al encontrar tantos términos del zen (1985c, 4).

Sobre la práctica zen de Nishitani, véase Horio 1992. En un ensayo más reciente, el autor corrige la cronología del anterior a la luz de la correspondencia de Nishitani con D. T. Suzuki (1997, 22–4). Los propios comentarios de Nishitani se encuentran en 1987b y 1989d, 60–69. Él mismo dice que la razón por la que fue a Gyōdō era que había pedido a Suzuki que le recomendase al maestro de zen más ilustre del momento (1985c, 3). En una entrevista tardía admitió, después de un considerable aguijonazo, que había pasado todos los kōan, aunque no en el orden normal marcado por los monjes, logrando lo que se llama 大事了畢, la «terminación de la gran cosa» (1987b, 8). ▸ Cuando se dice que Nishitani «practicaba» zen, ha de entenderse que la suya fue, por supuesto, la práctica de un lego, muy diferente a esa monótona rutina en la que cae un monje. Al principio, recibía instrucción seis veces al año durante *sesshin* concentrados. Después, las entrevistas tuvieron lugar sólo una vez a la semana y, más tarde, tras la jubilación de su maestro, una vez al mes. ▸ Se refiere a Hisamatsu Shin'ichi por deferencia a los discípulos que le

entrevistaron en esta y otras ocasiones, pero ni su autobiografía ni sus otros escritos se refieren a él.

Nishitani habla de ir a Kamakura para encontrarse con Sōseki (1986e, 26), cuyas novelas tanto le influyeron en su juventud y cuyas ideas a menudo se comparan a las de Nishida (véase notas a §9). Años después escribiría un ensayo sobre *La oscuridad brillante* de Sōseki, que Nishitani consideraba su mejor novela (NKC 15: 25–46). ▸ Thompson va demasiado lejos cuando llama a Nishitani uno de los «herederos» de Heidegger, que asumiría la importante tarea de apropiar las ideas de Heidegger en el pensamiento oriental (1986, 237). Es cierto que Nishitani, hacia el final de su vida, escribió que su encuentro con Heidegger había sido «significativo y abrió nuevos caminos» (1989a, 1989b), pero la influencia no fue en un solo sentido. De hecho, se podría afirmar con más justicia lo contrario —es decir, que Heidegger ha jugado un papel esencial en la introducción de la metafísica de Asia en Europa. Es una lástima que la relación de los filósofos de Kioto con Heidegger no se investigara más cuidadosamente en el ensayo incluido en un volumen sobre Heidegger y el pensamiento asiático (Yuasa, 1987a). ▸ Sus ensayos sobre Nishida y sus conferencias sobre el nihilismo están ambos disponibles en traducción inglesa (Nishitani 1991a, 1990c).

Sobre la paz de ánimo que alcanzó gracias a la práctica de zen después de haber sido purgado, véase las memorias de Kajitani (1992, 98). ▸ Cuando, en 1952, Nishitani pudo regresar a su cátedra, Tanabe mencionó en una carta el gran alivio que sintió. La carta de Tanabe iba dirigida a Kano Jisuke, y lleva fecha del 14 de abril de 1953. Kōsaka Masaaki también pudo regresar a su cargo en 1955; sólo Kōyama Iwao, un profesor menor que había hecho de mediador entre la escuela de Kioto y la marina, continuó inhabilitado (Hanazawa 1999, 248, 365). ▸ Los comentarios de la esposa de Nishitani y de Tanabe son referidos por Takeuchi Yoshinori, alumno de Nishitani y Tanabe y amigo íntimo de la familia (1992, 129).

Las entrevistas con Nishitani y las discusiones en las que tomó parte son realmente indispensables para entender la vivacidad y la amplitud de su manera de pensar, aunque a veces sea difícil extraer citas de ellas debido a su estilo coloquial. Por contra, las discusiones del *Chūōkōron* (1943) *La superación de la modernidad* (1979), fueron preparadas cuidadosamente y revisadas por los autores, por lo que serán citadas directamente.

En 1941, Nishitani menciona que fue atacado por la derecha debido a su asociación con la «escuela de Kioto» (NKC 21: 132). ▸ El comentario sobre ser abofeteado en las mejillas es citado por Horio (1995, 291) y también en

una carta de Nishitani de 1984 (Yusa 1992, 152). Es una frase bastante conocida de Nishitani, y el hecho de que la usara hasta sus últimos años da una idea de hasta qué punto se consideró falsamente acusado. Aunque uno puede compadecer el dolor de la mejilla izquierda, es más difícil decir que no mereció al menos un golpe ligero en la derecha, como veremos más adelante. ▸ La declaración de que la Segunda Orden del Tesoro Sacro se otorgaba a miembros de las fuerzas armadas, así como también a académicos (Dilworth y Viglielmo, 1998, 374) confunde las prácticas de la guerra con la reforma de los premios, que tuvo lugar en 1947. De los 78 laureados de 1970, 46 son de la academia, 26 del gobierno, y 10 del sector privado. Véase (朝日新聞) *Asahi news* 29 de abril de 1970, 4.

El nombre budista póstumo de Nishitani es 西来院空谷渓聲士. ▸ El catálogo de la biblioteca personal de Nishitani será publicado en octubre de 2001.

Otras citas: Nishitani 1986a, 28; 1989d, 27

48 EL ESTILO FILOSÓFICO DE NISHITANI. En el intercambio con Kobayashi sobre el estilo filosófico (Nishitani 1979, 248–51), el filósofo tomista Yoshimitsu Yoshihiko también sufre la lengua afilada de Kobayashi, pero su respuesta es poco más que una renuncia débil al destino de tratar de introducir el pensamiento abstracto en el idioma japonés, con una crítica implícita a quienes sacrifican esa tarea por una simple claridad de expresión. El quid de la respuesta de Nishitani, a propósito, se repite años después en otro contexto (1961b, 307–8). ▸ Nishitani le contó a uno de sus más viejos amigos, Shimomura Toratarō (1992, 128) que prefería conversar a ser leído. ▸ La sugerencia de Kasulis, de que Nishitani «debería evitar acuñar términos que son más enigmáticos que iluminadores» (1982, 143), me parece un juicio que no valora lo suficiente su intento de introducir ideas budistas en la filosofía mundial, sin estar restringido a la terminología tradicional del budismo.

La realización de la traducción inglesa de *Religion and Nothingness* fue conocida por varias editoriales en Estados Unidos que mostraron interés en publicarla. El traductor, Jan Van Bragt, y yo mismo limitamos las posibilidades a dos, una más bien teológica y religiosa, la otra una editorial universitaria secular. Nishitani optó de inmediato por la segunda, porque no quería ser conocido como teólogo. Este deseo de desvincularle de la teología lo confirma en un ensayo Van Bragt (1989, 9). No se puede descartar la

posibilidad de que, en parte, esta decisión fuera tomada porque el único tratamiento extensivo de su pensamiento (Waldenfels 1976) era claramente teológico, y Nishitani se mantenía a la espera de las reacciones del mundo filosófico. Vale la pena señalar, no obstante, que casi dos terceras partes de los escritos de Nishitani tratan temas religiosos. Allí donde Nishida y Tanabe habían acabado fue realmente donde comenzaba Nishitani, y allí fue donde se quedó. ▸ La última vez que visité a Nishitani, para aclarar algunas ambigüedades en un texto que estaba siendo traducido, fue en 1988: él contaba con 88 años de edad. Hizo caso omiso a todas nuestras preguntas. Se mostró completamente alejado de sus escritos en ese momento, y prefirió hablar de la flor en la mesa antes que justificar o corregir alguna de las cosas que había escrito antes. Durante esta visita, le llamaron por teléfono para pedirle que dictara una conferencia. Me admiré de la celeridad con que aceptó, y mandó a su hija para aclarar los detalles (Heisig 1992b). ▸ El comentario sobre sus discusiones con Tanabe se encuentra en NKC 21: 130.

Los detalles sobre sus papeles póstumos me fueron comunicados por Horio Tsutomu, a quien ha sido confiado la tarea de arreglarlos y clasificarlos. ▸ Debería ser notado que muchos más de los escritos de Nishitani de los once volúmenes que aparecen como discursos en sus *Obras* tienen su origen, de hecho, en transcripciones de sus discursos. ▸ Las referencias a pasajes sobre su estilo se encuentran en NKC 17: 60–3, 18: 24–5; Nishitani 1982a, 283–4.

Otras citas: Ueda Shizuteru 1992a, 3; Mutō 1992, 99.

49 UN PUNTO DE PARTIDA EN EL NIHILISMO. La referencia al texto de Jaspers, que aparece en el primer capítulo de *La filosofía* (México: Fondo de Cultura Económica, 1949), es mía, pero el propio Nishitani declara que su filosofía no comenzó con la admiración y la duda, sino con el nihilismo (1986a, 26). ▸ Referente al estado psicológico temprano de Nishitani, véase también Horio 1997a, 21–2. ▸ Su entusiasmo por la espiritualidad japonesa está reflejado en la sección final de *Una filosofía de la subjetividad elemental*, donde sus palabras son muy parecidas a las conclusiones que avanzó Nishida en sus ensayos sobre la cultura japonesa (NKC 1: 147–50). ▸ La idea del «desfondarse» del yo o del ser (脱底) es generalmente traducida como «el sin fondo», como si fuera igual a una *Grundlösigkeit* (para la que Nishitani usa otra palabra, NKC 10: 108), con lo que se pierde el matiz existencial que

buscaba. ▸ En su cambio de actitud hacia la religiosidad japonesa después de la guerra, véase Van Bragt 1971, 273–4.

Merece la pena observar que, en este tiempo, Nishitani entendió el forcejeo con el nihilismo como un punto de partida filosófico personal, no como algo que pudiera generalizarse. En cuanto a la naturaleza de la filosofía como tal, se refiere a ella, en su mismo origen en Occidente, como a una unión de dos dimensiones, la de la «erudición» y la del «autodespertar subjetivo» (NKC 15: 237).

Keta argumenta que la lucha de Nishitani con el nihilismo llevó la apropiación del «oeste» un paso más adelante de lo que Nishida y Tanabe pudieron hacer, puesto que tomó lo que consideraba el problema general y lo hizo su propio problema, difuminando la bien marcada línea entre oriente y occidente (1999, 33–4). ▸ El pasaje citado de las memorias de Nishitani aparece en 1985d, 25.

Otras citas: Nishitani 1986a, 27; 1961b, 341; 1964b, 4, 8.

50 SUBJETIVIDAD ELEMENTAL. Al resumir las primeras ideas de Nishitani, he hecho un uso generoso de los estudios de Mori Tetsurō, quien documenta cuidadosamente sus sinopsis de los escritos de Nishitani (1995, 1997). ▸ Ueda Shizuteru nota que fue Nishitani quien donó a la filosofía el término japonés para «subjetividad» (主体性) en su traducción de Kierkegaard (1992a, 4). ▸ El término que he traducido como *elemental* (un término que también decidimos usar en la revisión de la traducción de *La religión y la nada*), 根源, literalmente significa «manantial» o «fuente radical». Conlleva el sentido de la fuente primordial de la vida, de la que fluye la subjetividad. Nishitani lo usa por primera vez en su tesis de secundaria que trataba del «mal elemental». La búsqueda de los elementos básicos que forman la realidad, por parte de los primeros filósofos griegos, así como también la *Elementalphilosophie* de K. L. Reinhold, que trata de localizar en la subjetividad la fuente común de la sensación y la comprensión en Kant, parecen recomendar el término como una traducción adecuada.

A diferencia de muchos de sus ensayos posteriores, que están divididos en secciones sin títulos (como los de Nishida y Tanabe), estos primeros escritos tienen subtítulos claros que parecen ayudar a mantener el enfoque del argumento y ayudan al lector a buscar nuevamente pasajes ya leídos. Por eso,

los pasajes que tratan las ideas principales mencionadas aquí son fáciles de hallar en los primeros dos volúmenes de las *Obras* de Nishitani.

Como observa Mori Tetsurō correctamente (1997, 12), el pasaje sobre «el amor como la vida misma» (NKC 1: 87) sugiere la influencia de la idea de Schelling del amor como *Ungrund*, aunque esta idea, sin embargo, no figura en su tesis sobre Schelling. ▸ Es interesante hacer notar que, aunque Nishitani habla de las dos caras de Dios, no se le ocurre en ningún momento relacionarlas con el Dios del antiguo y nuevo testamentos respectivamente, como se hizo a menudo en los primeros siglos del cristianismo y a lo largo de la tradición esotérica de Europa.

Otras citas: NKC 1: 77–8, 86–9; 3: 153–4.

51 UNA FILOSOFÍA PARA EL NACIONALISMO. Los motivos aducidos para comenzar a elaborar su filosofía política se exponen en un epílogo añadido a una reimpresión de 1946 de *Una visión del mundo, una visión de la nación*, donde habla de «superar desde dentro las ideas del ultranacionalismo» (NKC 4: 384). La descripción, una transferencia de su acercamiento a la cuestión del nihilismo a la sazón, no parece adecuada al método de este libro. ▸ El comentario que valora la originalidad de su trabajo proviene de una carta personal (Yusa 1992, 152).

El fragmento sobre el *Mein Kampf* de Hitler puede encontrarse en NKC 1: 144–7. A propósito, se dice que un ejemplar de ese libro ha sido hallado en la biblioteca privada de Nishida, aunque las páginas intonsas señalan que nunca lo leyó (Lavelle 1994b, 163). ▸ Los teóricos políticos a quienes se refiere Nishitani son Rudolf Kjéllen, Friedrich Meinecke y Otto Kroellreuter, así como también Hegel y Ranke, la familiaridad con cuyo pensamiento fue *de rigeur* en el Japón de la época.

Aparecen traducciones inglesas de diferentes secciones de este libro (Nishitani 1998a–c) en una antología que limita la selección de los escritos de Nishitani a estos fragmentos, que se suponen representan lo esencial de toda su filosofía. Las traducciones tienden a ser negligentes (hay numerosas interpolaciones, e incluso la omisión de un párrafo, 1998c, 399), y han de ser leídas con cuidado. La reclamación de los editores de que todos los escritos de la posguerra de Nishitani simplemente «amplifican sus composiciones anteriores a la guerra, pero con una cierta pérdida del espíritu japonés que animó sus escritos durante la guerra» (Dilworth y Viglielmo 1998, 380) es

extremadamente ridícula. Quisiera aprovechar la ocasión para observar, como no lo hice en mi recensión del trabajo (*The Journal of Asian Studies* 58/4 [1999]: 1135–6), de que las selecciones y comentarios de Jacinto demuestran un acercamiento mucho más equilibrado al pensamiento de Nishitani (1995, 309–14), pero fueron efectivamente ignorados, aunque su nombre aparece entre los editores del volumen.

Es interesante hacer notar que Nishitani sugiere una lectura de la idea del «regreso desde la Tierra Pura» que sugiere algo muy parecido a lo que Tanabe elaboró en *La filosofía como metanoética* (Nishitani 1998c, 400). Obviamente, Tanabe había leído este libro de Nishitani, pero no lo menciona.

Otras citas: NKC 4: 262, 276, 279, 286, 304–5, 348, 357, 374, 382; Nishitani 1998a, 382, 384; 1998b 389; 1998c, 392–3, 400.

52 NECESIDAD HISTÓRICA. La información sobre la reunión de Nishida con la marina, la respuesta de la escuela de Kioto y la composición del «panel de intelectuales» puede encontrarse en un trabajo documentadísimo de Hanazawa, que depende mucho de las memorias de Kōyama, figura eje en la preparación de las discusiones *Chūōkōron* (1999, 136–41). ▸ Una buena perspectiva general de las discusiones, de su historia y de la secuela de críticas que provocó ha sido preparada por Horio, quien resuelve que, a pesar de los intentos de los críticos cegados por sus prejuicios emocionales, las discusiones no fueron un error completo, ya que en comparación con quienes simplemente aceptaban la propaganda sin rechistar, al menos estos jóvenes estudiosos *trataron* de hacer algo (1995, 295, 315). Desde luego, se intuye que dice esto desde un sentido de lealtad hacia Nishitani, más que desde una valoración objetiva de lo que su maestro dijo en realidad. Sin embargo, una gran parte de las citas e ideas que he destacado en el texto no figuran en su resumen. Horio recurre a un borrador anterior a las indagaciones de Hanazawa para ciertos detalles históricos. De hecho, fue Horio quien me introdujo al importante trabajo que Hanazawa había hecho, con la petición de que hiciera de intermediario con la editorial. ▸ El comentario que acusa a los panelistas de haber conducido el país a la guerra puede encontrarse en Matsui Yoshikado, 「世界史的哲学」 [filosofía de la historia mundial], Takeuchi Yoshitomo, ed., (昭和思想史) *[Historia de la época Shōwa]* (Tokio: Minerva Shobō, 1958), 420.

Stevens sostiene que Nishitani fue políticamente ingenuo y, de hecho, incoherente con la posición ética implícita en su propio pensamiento (1997). Una parte de culpa, dice, reside en cierta «deformación profesional» que combinó la larga tradición occidental de intentar deducir opiniones políticas desde principios metafísicos, y otra, en la tradición zen de buscar el absoluto no en un reino trascendente, sino en este mundo relativo. En su argumentación, Stevens incluye un elemento importante, muchas veces pasado por alto entre los que se precipitan a sacar conclusiones morales sobre la escuela de Kioto: a saber, la insistencia en que lo que debe ser resistido a toda costa y por todos lados es lo que ellos respaldaron, y no la totalidad de su pensamiento o el carácter de los individuos en cuestión. Como él mismo reconoce, por estar limitado a las fuentes traducidas, no le era posible evaluar las ideas filosóficas de Nishitani mientras forjaba su pensamiento político. (De hecho, sus reflexiones filosóficas sobre el zen, el nihilismo y el autodespertar todavía no habían sido elaboradas.) En cambio, Stevens supone que, en gran medida, Nishitani había aceptado como propias las ideas de Nishida —una suposición no enteramente equivocada, pero que necesita más sutilezas para corroborar las conclusiones a las que llega. Además, la incongruencia que él ve entre la ética de Nishitani y sus opiniones políticas se funda en ideas que Nishitani sólo elaborará más tarde (52–3).

En 1994, preparé una traducción de casi una tercera parte de las discusiones, que incluía todas las intervenciones de Nishitani. Cuando me enteré de que un equipo de traductores estaba a punto de completar la misma traducción, interrumpí mi trabajo. Desgraciadamente, aún no ha podido ser publicada. ▸ El discurso del oficial militar, un tal Kimura, tuvo lugar en 1945 y fue recogido por los periódicos (Ōshima 1965, 131).

Otras citas: Takeuchi Yoshimi 1979, 322, Nishitani 1943, 2, 5, 11, 19, 33, 73, 85–6, 148.

53 LA ENERGÍA MORAL Y LA GUERRA EXHAUSTIVA. El término *moralische Energie* fue tomado del historiador alemán Leopold von Ranke, pero retuvo muy poco de su sentido empírico original en el uso que le dio Nishitani, el de promover una ética mundial como respuesta a las necesidades históricas. ▸ Nishitani cita el ensayo que preparó para el simposio sobre *La superación de la modernidad* en una referencia a la energía moral, hacia el final de las discusiones *Chūōkōron* (1943, 393). ▸ Además de la referencia al racismo y

el nacionalismo como un contrapunto a la democracia occidental (Nishitani 1943, 186), su única otra alusión al «nacionalismo» en las discusiones es cuando dice que en Japón es algo distinto de lo meramente ético (310). Ninguno de los de los otros participantes usan el término.

En las discusiones *Chūōkōron* Nishitani se refiere dos veces a ideas Tendai y zen, pero en ningún caso puede decirse que las relacione con lo político. Respondiendo a uno de los participantes que menciona la idea budista del «no-yo», comienza a decir algo pero se interrumpió (1943, 420). Esto indica que Nishitani podía hacer uso de una serie más amplia de recursos, y que le servirían en el futuro.

La idea de una «guerra exhaustiva» no era de Nishitani, sino que simplemente se trataba de la recapitulación de una idea expuesta por otros participantes al principio de la discusión. Horio, o al menos su traductor, confunde los términos alemanes *totale Krieg* (guerra total, 全体戦) y *Generalmobilisierungskrieg* (guerra exhaustiva, 総力戦) (1995, 311).

Otras citas: Nishitani 1943, 160, 168, 262–3, 282, 309–10, 317, 326, 328, 337–8, 351, 360–2, 396, 422, 443–4.

54 LA SUPERACIÓN DE LA MODERNIDAD. El ensayo de Minamoto, del que tomo la cita inaugural (1995, 229), ofrece una buena perspectiva de los antecedentes intelectuales de la derecha en la época del simposio, de la reanimación de interés en él después de la guerra y de las posiciones de los participantes principales. ▸ La crítica de falta de investigación histórica bien fundada de Nishitani fue hecha por Hiromatsu (1980, 246) en su estudio detallado de las discusiones.

El miembro del grupo con más simpatía por el patriotismo militar centrado en la figura del emperador era Hayashi Fuaso, un converso del comunismo. Nishitani tiene dos intercambios con él durante las discusiones. En el primero, Hayashi se queja de que, aunque muchos pensadores en Japón continúan apoyando la capitulación a la civilización occidental que comenzó en la época Meiji, la guerra actual en el Pacífico ha pasado esa página de la historia. Nishitani le interrumpe en este punto para expresar su acuerdo, y sigue quejándose de la preferencia por el baile y la música occidentales frente a la negligencia respecto a la cultura propia de Japón. También nota que una unidad nacional de Japón centrada en la familia imperial exige la superación del individualismo y el liberalismo del oeste. En el segundo, hacia el final de

la última sesión, Hayashi se lamenta de haber recibido «una educación moderna» llena de ideas occidentales, y considera necesario un nexo de unión más íntimo entre la objetividad de la educación científica y el reconocimiento de las demandas de la vida cotidiana, no sólo para los jóvenes del ejército y la marina, sino para todos los verdaderos patriotas y los militares. Nishitani sólo pregunta si lo que es sencillo para el ejército puede serlo también para quienes se aplican en el estudio de las ciencias (Nishitani 1979, 239–43, 268–9).

El eslogan utilizado por los derechistas fue el de «todo el mundo bajo un sólo techo» (八紘一宇), una adaptación del clásico del siglo VIII, *Nihon shoki* (Crónicas del Japón). Nishitani lo altera para acercarlo al original: 八紘為宇. A propósito, es así como el eslogan se introduce en las discusiones *Chūōkōron* unos cuatro meses antes, donde la fuente se da erróneamente. En una última alusión al eslogan, Nishitani lo cita en su forma actual (1943, 225, 396). En todo caso, lo cita por primera vez en los últimos dos capítulos de *Una visión del mundo, una visión de la nación.* En su epílogo a la reimpresión de 1946, insiste en que no tuvo la intención de «introducir el sentido que la palabra tenía entre los ideólogos de la vía imperial», sino únicamente de expresar la idea de una nación «no egoísta» (NKZ 4: 384). Lo que no queda claro es por qué no se pronunció claramente al respecto, sabiendo bien que el uso de tal término iba a provocar malentendidos. ▸ Hace poco, encontré un tratado «filosófico» completo sobre esta frase elaborado por Arima Junsei, (日本思想と世界思想) *[El pensamiento japonés y el pensamiento mundial]* (Tokyo: Keiseisha, 1940), que aclara el significado estándar que la frase tuvo en la sazón.

Otras citas: Nishitani 1979, 35–7; NKC 4: 409, 455, 461; 21: 132–3.

55 LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LO POLÍTICO. Referencias a la «energía espiritual» interior de los japoneses pueden encontrarse en Nishitani 1961b, 314–6. ▸ El pasaje sobre la incorporación de los antepasados a través de un tazón de arroz (NKC 20: 192) recuerda lo que dijo Nietzsche sobre el cuerpo como el medio para heredar los niveles arcaicos del pasado (véase Parkes 1993, 67). ▸ La importancia de la idea de la etnicidad (la sangre) y de un ambiente natural común (la tierra) en la autoidentidad no decae en el pensamiento tardío de Nishitani (véase, por ejemplo, 1961b, 48–9). ▸ La revisión de sus comentarios sobre la democracia aparecen en Nishitani 1981b, 156.

La cita sobre el papel que desempeña Japón en la superación de la brecha entre el este y del oeste aparece en un prólogo a un simposio editado por Nishitani (1967, 2–4). No aparece en sus *Obras*.

Otras citas: Nishitani 1961b, 72, 93, 104–5, 319–20.

56 LA SUPERACIÓN DEL NIHILISMO. He encontrado el ensayo hecho por Horio del proyecto de Nishitani de «superar el nihilismo por medio del nihilismo» útil en la preparación de mi resumen (1997b). Aunque el problema del nihilismo era central mientras componía *La religión y la nada* (véase, v.g., Nishitani 1960d, 17), Van Bragt ha notado que después de la publicación del libro, el término «nihilismo» aparece en sus escritos sólo raras veces (1992, 30). ▸ La conversación en la que Nishitani habla del papel de Nietzsche en su juventud es mencionada en la excelente y meticulosamente bien documentada introducción de Parkes a la traducción inglesa de *Nihilismo* (1990, xx). La ausencia del pensamiento de Nishitani en un tomó editado por el mismo Parkes sobre *Nietzsche in Asian Thought* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1991) es de veras una omisión patente, tal y como él mismo temía (13). Como complemento al fondo general del estudio de nihilismo en Japón que presenta Parkes, Keta amplía el campo para mostrar sus relaciones con el pensamiento budista (1999). Véase también Stevens (1996) para una ubicación general del nihilismo en la filosofía de la escuela de Kioto. ▸ Según dice el propio Nishitani, los libros de 1913 y 1918 de Watsuji Tetsurō sobre Nietzsche fueron el estímulo que le condujo a *Zaratustra* por primera vez (1991a, 6). ▸ Mori Tetsurō opina que la combinación de la muerte de Nishida y la derrota de Japón en la guerra marcó un momento decisivo en el pensamiento de Nishitani (1997, 2). ▸ Durante un interesante diálogo con Abe Masao en 1976, Nishitani recuerda su encuentro con el nihilismo de Nietzsche, y explica cómo le condujo a ideas del mal muy distintas a las de Nishida y Tanabe (reimpresión: Nishitani 2000).

Como Altizer nota correctamente, aunque Nishitani no identifica a Nietzsche como un pensador cristiano, su constante diálogo con Nietzsche representa el encuentro más intenso en su pensamiento entre el budismo y el cristianismo (1989, 78). ▸ Shaner declara que el zen le ayudó a darle al nihilismo de Nietzsche una interpretación positiva, y que sin él «es probable que se hubiese unido al bando de los primeros intérpretes de Nietzsche, que se fijaron casi exclusivamente en los temas superficiales del pesimismo y de la

negatividad» (1987, 117). Para demostrar esta conclusión, tendría que tomar en consideración cómo otros intelectuales budistas del zen aceptaron a Nietzsche, en cuyo caso no tendría, claro está, en qué basarse. De hecho, no conozco a ningún pensador budista en Japón contemporáneo a Nishitani, zen o no, que leyera a Nietzsche en la forma que lo leyó Nishitani —ni tan atenta ni tan afirmativamente.

Como Parkes observa, si bien Heidegger impartía conferencias sobre Nietzsche en el tiempo que Nishitani estudiaba con él, su interpretación de Nietzsche es demasiado diferente como para sugerir mucha influencia (1990, xxii). Los dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche, en cualquier caso, no fueron publicados hasta 1961. ▸ Nishitani acepta de una manera bastante magnánima las apreciaciones del filósofo alemán Karl Löwith, cuando dice que los japoneses carecen de autocrítica (1990c, 176). ▸ Una declaración sucinta y clara de la aproximación de Nishitani a la herencia de problemas occidentales sin su espiritualidad puede encontrarse en la transcripción de una presentación que hizo en la radio nacional (1960d).

Otras citas: Nishitani 1986a, 24, 27; 1990c, 175, 177.

57 DEL NIHILISMO A LA VACUIDAD. Es difícil entender cómo Jacinto puede concluir que la aproximación de Nishitani al nihilismo a través de la vacuidad budista «representa, a su manera, el pensamiento de su maestro Nishida Kitarō» (1995, 314; repetido por Dilworth y Viglielmo 1998, 376). ▸ Aunque Nishitani había transformado su análisis del nihilismo en un problema humano general, en el que las ideas y experiencias del budismo podían ser útiles, algunos años más tarde Umehara Takeshi reimprimió el último ensayo de *Nihilismo* con un comentario editorial que tergiversaba su propósito: habla de llegar a «la superación del nihilismo para los propios japoneses». (ニヒリズム) *[Nihilismo]* (Tokio: Chikuma Shobō, 1968), 99. La introducción general de Umehara al tomo, añadido al supuesto de la unicidad del nihilismo japonés frente al del resto del mundo, hace evidente por qué escogió el ensayo anterior de Nishitani e ignoró la solución eventual que ofreció.

La introducción de Van Bragt a la traducción inglesa de *Religion and Nothingness* (1982) nos dibuja una galaxia espléndida de la ideas de Nishitani, que gira alrededor de ese libro como planetas alrededor del sol. De hecho, es uno de esos resúmenes *tan* buenos que, salvo para extraer sus citas

de Nishitani, casi nadie de los muchos que lo usan vuelve a mencionarla directamente. Esto ayuda a explicar cómo algunos de los errores de fechas (véase notas a §47) siguen repitiéndose en publicaciones occidentales. ▸ Abe Masao, enormemente influenciado por *La religión y la nada*, es autor de una consideración muy atenta del libro, donde trata muchos de los temas que he abordado en esta sección. En particular, señalaría su análisis de los rasgos principales de la idea de Nishitani de la vacuidad (1989, 27–35). El volumen en el que aparece este ensayo en traducción inglesa (Unno 1989a) contiene numerosas reflexiones valiosas desde un punto de vista tanto teológico como filosófico, aquí sólo he podido citar algunos de ellos. ▸ Puesto que tantos comentaristas se han visto obligados a aclarar que el título original japonés de *La religión y la nada* fue *¿Qué es la religión*?, creo que es mi obligación aclarar ahora que yo mismo rebauticé el libro. Tenía dos razones de peso. Primero, el título del primer ensayo no acababa de dar sentido a la totalidad de temas que abarca el libro; y segundo, la traducción literal del título japonés, además de sonar un poco a catequesis, coincidía con varios libros impresos con el mismo título. Necesité un poco de tiempo para convencer a Nishitani del cambio (véase Van Bragt, 1989, 7), pero pienso que, visto en perspectiva, el nuevo título ha servido al libro, como también la difusión el concepto de la nada, positivamente.

Sobre cómo entienden Tanabe y Nishida el papel de la filosofía, véase Hase 1994, 4–6. Hanaoka sostiene la opinión de que toda la crítica de Tanabe queda invalidada por su metanoética, cuyo análisis de la relación entre filosofía y religión retorna, de hecho, a una posición que Nishida ya había logrado en su idea inaugural de la experiencia pura (1995, 5). Es cierto que Tanabe cambió su idea al respecto, pero me parece difícil encontrar el más mínimo rastro de la metanoética en *Indagación del bien.*

Aunque, a mi entender, Nishitani nunca cuestiona en qué medida la salvación por el Otro poder en el budismo de la Tierra Pura supone un abandono de la duda, y una huida hacia una salvación desde el más allá, se mostró abiertamente crítico con la adopción del *nenbutsu* (la invocación del nombre de Amida Buda) como kōan, porque entendía que debilitaba la duda y la energía mental del kōan (1975b, 92–3).

Otras citas: Nishitani 1960d, 12; 1999a, 33, 55, 167; NKC 18: 193.

58 LA VACUIDAD COMO PUNTO DE VISTA. Nietzsche habla del perspectivismo como de un acercamiento «por virtud del cual cada centro de fuerza —y no sólo el hombre— interpreta lo demás desde su propio punto de vista». Véase *The Will to Power,* trad. de W. Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York, 1968), §636. Nishitani lo menciona como la forma que tiene Nietzsche de afirmar el mundo y, al mismo tiempo, reconocerlo como ilusión (1990c, 145). ▸ No puede ignorarse la posibilidad de que la idea de hablar de un «punto de vista» en vez de una «lógica», como hicieron Nishida y Tanabe, estuvo también influenciada por el libro de 1916 de D. T. Suzuki, *Desde el punto de vista del zen* que Nishitani había leído de joven. En 1967, Suzuki y Nishitani lanzaron juntos como editores una serie de volúmenes llamados *Discursos sobre el zen,* el primer volumen venía firmado por Nishitani y llevaba el título de *El punto de vista del zen.* Una traducción inglesa del ensayo inaugural del mismo nombre puede encontrarse en Nishitani 1984a. ▸ Nishitani parece hacer todo lo posible para evitar la palabra ordinaria *basho,* que Nishida usó en su lógica del locus (véase Van Bragt 1982, xxx–xxxi). Deberíamos notar, sin embargo, que en dos puntos habla del «locus de la nada» (Nishitani 1999a, 58, 77), y en ambos se sugiere una alusión indirecta a Nishida. Véase nota a §20 arriba.

La extensa crítica de la posición básica de Hegel la escribió Nishitani con setenta y nueve años y, aunque más bien alejada de los textos de Hegel, es una reflexión seria sobre el punto de partida de Hegel (NKC 13: 31–95). En varios puntos, las críticas de Nishitani hacen eco y complementan las de Tanabe en *La metanoética,* especialmente cuando insiste en una negación absoluta, pero no establece ninguna conexión al respecto. Un breve estudio de Kadowaki sobre este ensayo ayuda a situarlo en el contexto del pensamiento de Nishitani (1997).

Al principio, Nishitani sugiere que la desmitificación de Bultmann no fue lo suficientemente radical (1959, 56–7), pero después de leer más a fondo sus obras, cambió de opinión (1961). Cuando conoció a Bultmann, unos diez años después, se confirmó su opinión de que andaban por el mismo camino (Mutō 1992, 100). ▸ La idea de desligar el mito de un ámbito temporal diferente y restablecerlo al mundo actual se ve también en su lectura de la salvación de Shinran (Nishitani 1978, 14–15). ▸ Además de notar que Nishitani confundió la idea del parto virginal con la idea de la inmaculada concepción, Van Bragt

también señala otros errores respecto al cristianismo (1992, 38–9). Aquí, se puede añadir que confunde la «veneración» católica de la virgen María por una «adoración» (NKC 21: 206–8). ▸ A diferencia del cristianismo, para el que la desmitificación es una necesidad, Nishitani insiste en que «el zen es una religión radicalmente desmitificada» (1982b, 53).

La gráfica del punto de vista de la vacuidad y los comentarios relacionados con ésta que aparece en *La religión y la nada* (Nishitani, 1999a, 199, repitiendo el error de la edición inglesa, 1982a, 142) contiene un error: «an, bn, cn…» debe ser «n1, n2, n3,…». Agradezco a Bowers el habérmelo hecho notar (1995, 185).

El glifo chino 定, por sí mismo significa simplemente «establecido». El budismo lo ha usado para indicar una mente concentrada o tranquila. Así, prefijada con el glifo para *zen*, llegó a significar «meditación zen» ▸ He encontrado el ensayo de Maraldo muy útil como resumen de la idea de Nishitani del ser-*samādhi*, como también su recopilación de textos relacionados de las páginas de *La religión y la nada* (1992, 14–20).

Otras citas: Nishitani 1991b, 15, 21; 1999a, 161, 241.

59 LA VACUIDAD COMO EL TERRUÑO DEL SER. Sobre los diferentes términos budistas que aparecen aquí y más tarde, remito al lector al breve glosario que preparamos para la traducción inglesa de *Religion and Nothingness* incluido en la traducción castellana. ▸ Aunque la idea de la nada absoluta de la escuela de Kioto es como un accesorio zen al budismo tradicional —con que los eruditos del budismo clásico no están siempre de acuerdo— la reformulación de la idea por parte de Nishitani como un punto de vista de la vacuidad está completamente en línea con la enseñanza clásica de la vía media, como Swanson ha señalado en un importante ensayo basado en la idea de la triple verdad de Chi'i (1996; véase también el ensayo de Matsumaru 1997b). De hecho, el propio Nishitani definió su idea de la filosofía religiosa justamente como una vía media entre la religión y la filosofía en sus sentidos occidentales tradicionales. Esta vía media funciona criticando a ambas desde dentro y mediándolas desde fuera (NKC 6: 61–2, 69). ▸ Takeda observa, sin embargo, que se puede criticar aquí a Nishitani desde un punto de vista Shin (1996).

Citas: Nishitani 1991b, 51, 93, 128; 1999a, 90–1, 147, 184–5, 216, 352.

60 EL EGO Y EL YO. Aunque Nishitani, como antes Tanabe y Nishida, evitó toda descripción psicológica del yo verdadero, la tendencia a la reificación que la psicología ha heredado de la idea decimonónica de convertir el pronombre «yo» en el sustantivo «el yo» no está del todo ausente. Como hemos visto antes (notas a §14) la lengua japonesa, que puede prescindir fácilmente de los artículos definidos e indeterminados, camufla esta tendencia bastante bien. Sin embargo, quedan signos de ella en la forma en que Nishitani atribuye una idea de «el ego» al *cogito* cartesiano. A veces, habla como si Descartes hubiera postulado justamente la idea de «el ego» que intenta rechazar; en otras, como si fuera sólo la interpretación kantiana de Descartes (Nishitani 1981a, 33–4). La misma idea puede ser encontrada en Nishida (NKZ 3: 159). En rigor, ambas están equivocadas. La forma sustantiva de «ego» no aparece en Descartes, y a lo más que se acerca Kant a tal uso aparece en su idea de «das ich Denke». El sustantivo «das Ich» entró en las lenguas europeas con Fichte. Sin embargo, su afirmación de que Descartes y Kant tuvieron una idea de la subjetividad que corresponde a lo que ahora llamamos «el ego» puede sostenerse por igual. Puede ser que los responsables del anacronismo fueran los textos pospsicológicos de Sartre y Heidegger, cuyas críticas de Descartes trata Nishitani. En todo caso, esta pregunta no se limita a la filosofía de la escuela de Kioto (véase Heisig 1991, 1997). ▸ Referido a esto, y como ejemplo de la resistencia de Nishitani contra los intentos de varios psicólogos junguianos de iniciar un acercamiento a su filosofía, véase la discusión con David Miller y Kawai Hayao, donde hace el papel de escéptico en una manera algo traviesa, pero decisiva (1988).

La traducción japonesa del término budista *anātman* sugiere «no-ego» como el mejor equivalente en castellano. Al mismo tiempo, Nishitani usa la palabra «el ego» para referirse al sujeto cartesiano, y «el yo» como un término genérico para el sujeto, que puede ser calificado como egocéntrico (o no), no-yo o yo verdadero. Es un error imponer distinciones modernas entre el ego y el yo (como, por ejemplo, se encuentra en la psicología junguiana) directamente sobre el pensamiento de Nishitani.

El ensayo «El pensamiento occidental y el budismo», publicado en traducción alemana (y después en una inglesa menos fiable en los detalles) bajo el nombre de su subtítulo, «Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus», (Nishitani 1990e), ejemplifica sumamente bien el modo de pensar de Nishitani, e introduce la pregunta de una contradicción en el pensamiento occidental y ofrece una alternativa budista. ▸ Sobre la

confluencia de la noción de ego y sustancia, véase también Nishitani 1969, 91. ▸ El resumen más accesible de su crítica de Sartre aparece en Nishitani 1982a, 30–5.

Hay alguna duda sobre cómo Nishitani interpreta el *Nichts* de Heidegger, como una nada relativa ligada todavía a la subjetividad humana. Dallmayr sugiere que, a partir de 1929, Heidegger había tomado una posición que separa la nada del Dasein, lo que no había hecho anteriormente con *El ser y el tiempo* (1992, 45–6; véase también Thompson 1986, 247–8). Hay que recordar, sin embargo, que algunas de las fuentes que cita Dallmayr fueron publicadas bastante después de los comentarios de Nishitani. Tampoco puede descartarse la influencia de Tanabe en ciertas críticas de las ideas de Nishida que llegaron a Heidegger a través del mismo Tanabe. La influencia de Kuki Shūzō, otro alumno de Nishida que había estado con Heidegger, también parece clara. El pensamiento de Nishida parece particularmente evidente en el empeño tardío de Heidegger de superar la dicotomía entre el sujeto y el objeto, expresado claramente en su libro de 1959, *Diálogo sobre el lenguaje* (hecho completamente ignorado por Enns, 1988). La pregunta de Dallmayr queda todavía sin respuesta clara y basada en la totalidad de los hechos.

Otras citas: Nishitani 1990e, 4, 9; 1984a, 5, 13, 16, 25–6; 1996, 9, 14–15, 19–21; NKC 17: 93, 101.

61 EL YO, EL OTRO Y LA ÉTICA. Sobre el diálogo en el zen, véase Nishitani 1975b, 86–7. ▸ De hecho, no trata la idea del diálogo de Buber con detalle, sino que sólo la menciona como superada por la del zen (Nishitani 1982b, 51). Según Yamamoto Seisaku, al leer un libro sobre el pensamiento de Buber en 1976, Nishitani declaró que había visto su posición notablemente próxima a la suya en muchos sentidos (véase folleto de la editorial para NKC 17). ▸ Para descubrir sus comentarios sobre el marxismo, véase Nishitani 1985d, 26. ▸ El intercambio con Nishitani sobre la teología de la liberación puede encontrarse en Instituto Nanzan 1981, 274–5. El pasaje de su discurso aparece en NKC 18: 128–30.

El término zen para la Gran Ira, 憤志, sugiere una indignación intencionada. El mismo Nishitani se aprovecha de la palabra ordinaria para la ira en japonés, おこり, sugiriendo la imagen de algo «brotando» desde el profundo interior del individuo (1986b, 121–2). ▸ Sobre el *logos* y el *ethos*, véase Nishitani 1959, 59. Los resúmenes más largos de su posición respecto a

la ética pueden encontrarse en NKC 6: 303–26. Véase también los comentarios dispersos en 1969 y 1986b. ▸ La crítica más perceptiva que conozco de la interpretación que hace Nishitani de la ética de Kant es la de Little (1989). A mi entender, hasta hoy nadie ha contestado adecuadamente a sus cuestiones.

Otras citas: Nishitani 1982a, 32; 1982b, 56; 1984a, 11; 1996, 26–8; 1990e, 16–7; NKC 6: 303, 325–6; 17: 11–12, 86–7, 112.

62 LA CIENCIA Y LA NATURALEZA. Un buen resumen de las ideas de Nishitani sobre la ciencia, aunque basado en pocos textos, es el preparado por Robinson (1989). ▸ Hase intenta demostrar que las primeras luchas de Nishitani con el nihilismo sobreviven en su pensamiento tardío en su crítica de la ciencia (1999). ▸ Sobre los desarrollos en la convergencia entre la ciencia y la religión en los círculos filosóficos y sus relaciones con el pensamiento de Nishitani, véase Heine (1990). Pese a que pasa por alto el grueso de los escritos de Nishitani sobre el tema, su conclusión de que Nishitani no ha traducido sus ideales éticos a un código ético contemporáneo, parece correcta. Pero la reclamación de que Nishitani ignora «las consecuencias liberadoras de la ciencia y la tecnología» (188) sólo es justa en la medida de esta conclusión. En varios contextos, Nishitani elogia los logros científicos y tecnológicos. Repite esta conclusión en otro ensayo donde, no obstante, insiste en que la dimensión ética en la crítica de la ciencia de Nishitani es más importante que la metafísica (1991).

Merece notarse aquí que, en un discurso de 1975, Nishitani se refiere a la filosofía de Whitehead como una de las más ilustres del momento (NKC 24: 326), pero no menciona su crítica central de la manera de pensar sustancial ni su intento de relacionar la religión y la ciencia. Uno tiene que suponer que no había leído los textos y que opinaba simplemente a partir de fuentes secundarias.

NKC 6: 334–45 trata la transición de la ausencia de lo humano en la ciencia a su reaparición en el ejemplo de la ciencia médica y el servicio que hace a la humanidad. Da un paso radical al decir que incluso este antropocentrismo necesita ser superado. ▸ Para un comentario extenso acerca de la relación entre la mecanización de lo humano, la transformación del significado de trabajo, y el deterioro de las relaciones humanas, véase Nishitani 1961b, 350–4. ▸ Para un análisis más extendidos sobre la relación entre la ciencia, la religión y el mito, véase Nishitani 1959 y 1991b.

Otras citas: Nishitani 1982c, 118–19; 1959, 53; NKC 18: 24–5.

63 EL TIEMPO Y LA HISTORIA. Yo mismo tuve que convencer a los editores para que dejaran los capítulos sobre el tiempo y la historia en la traducción inglesa de *Religion and Nothingness* (1982a, 168–285), y luego resistirme a su decisión de que fueran acortados y combinados en uno. ▸ El nuevo análisis de la filosofía de la historia es mencionado en Nishitani 199oc, 3–5. ▸ Heine trata la cuestión de la idea de Nishitani del tiempo y la historia en un intento de esquivar la crítica que entiende que la reconstitución zen del pasado histórico al servicio de la iluminación individual implica un tipo de prejuicio sistemático, ciego a las exigencias de la precisión histórica, y escudado contra la crítica de su propio pasado (1994). Aunque las alusiones a las ideas de Nishitani son mínimas, llama la atención a las suposiciones tácitas que Nishitani asumió del zen. ▸ Para un resumen más amplio de la idea de Nishitani de la historia, y críticas importantes de sus alusiones a la historia intelectual occidental, véase Kasulis 1989.

Pese a que Nishitani sólo menciona de pasada el trabajo de Eliade, en el contexto de sus comentarios sobre el mito, y no lo cita en su tratamiento del tiempo y la historia, lo cierto es que conoció el contraste entre el tiempo lineal y el tiempo circular en *Le mythe de l'éternel retour* publicado originalmente en 1949. El propio Eliade estuvo en Tokio y Kioto en 1958, pero no he podido confirmar si los dos llegaron a conocerse. De todos modos, Eliade no lo menciona en sus memorias. ▸ Nishitani habla de la idea del instante de Kierkegaard como un «átomo de eternidad» en el tiempo, pero también se refiere a él como una «mónada de eternidad», para enfatizar el autoencierro de todo el tiempo (1982a, 189, 266).

Otras citas: Nishitani 1943, 45; 1969, 70, 83–4, 87–8; 1982a, 266.

64 DIOS. La idea de superar a Dios por medio de Dios es también aplicable, por supuesto, al Buda en el budismo. En un simposio de 1980, Nishitani recurre a la idea zen de «matar a los patriarcas y al Buda» para interpretar la noción del «ascenso al Buda» según esa línea (NKC 18: 121–50). El ensayo está seguido por la transcripción de un debate con otros participantes, sólo una de dos discusiones aparecen en sus *Obras*.

Sobre la interpretación de Nishitani de la idea de la *creatio ex nihilo*, y una valoración de sus posibilidades para la teología cristiana, véase Kristiansen (1987, y un resumen del mismo en 1989). ▸ En una exposición notablemente clara de la tesis central de *La religión y la nada*, George James se despista al concluir que Nishitani «rechazó rotundamente el teísmo occidental» (1991, 296). Al contrario, como Altizer ha reconocido, nos da «tanto una concepción pura como una imagen pura de Dios… quizá sólo posible dentro del horizonte del pensamiento budista» (1989, 70).

El argumento de Buri de que «la idea de Dios no juega ningún papel central en el pensamiento de Nishitani» está completamente equivocado. Como aclara en su explicación, lo que quiso decir es que no juega el mismo tipo de papel central que hace en el cristianismo, lo que es evidente desde el principio (1972, 49).

Nishitani hace una clara conexión entre la nada de la divinidad y el fundamento del alma en su anterior volumen, *Dios y la nada absoluta* (NKC 7: 70–1), cuya mayor parte está dedicada a Eckhart. ▸ Sobre su idea del *Durchbruch* como renacimiento, véase NKC 7: 32–3. ▸ Además de la distinción explícita de Eckhart entre Dios y la deidad, Nishitani encuentra el mismo patrón implícito en otros místicos. Por ejemplo, en un ensayo muy sensitivo pero raramente citado trata a la mística beguina del siglo xiii Mechthild von Magdeburg, refiriéndose a su idea de que «la separación de Dios es más deseable que Dios mismo» (NKC 3: 119–47). En 1948, amplió este ensayo (NKC 7: 137–40).

Sobre los efectos de la personificación de Dios en la cosmovisión científica, véase Nishitani 1982c, 132–3. ▸ Como Nishida y Tanabe, Nishitani no distingue entre Jesús y Cristo, y generalmente prefiere hablar de Cristo. He ajustado su vocabulario sólo donde me pareció necesario. ▸ Nishitani hace una breve relación entre *kenōsis* y *ekkenōsis* en el cristianismo y el aspecto dual del Buda como Tathāgata: El Así-ido y el Así-llegado. El punto de contacto es la idea de la compasión como un «autovaciarse» (1999a, 356). ▸ A menudo, se le atribuye a Nishitani haber hecho un kōan de la declaración de san Pablo, según un comentario de Van Bragt al respecto (1971, 281), pero, de hecho, la idea nació con Nishida (NKZ 19: 93–4).

Otras citas: Nishitani 1999a, 75–7, 88, 113, 119–20

65 LA ENCARNACIÓN DEL DESPERTAR. Para más detalles sobre la vuelta de Nishitani a los temas del zen en sus trabajos publicados, véase Horio (1997a, 19–24), a quien también debo el comentario sobre la penetración en el zen a través de la filosofía. El propio Nishitani admitió explícitamente, unos años después de la publicación de *La religión y la nada*, que «gradualmente he ido pensando cosas a partir de categorías budistas» (NKC 20: 185).

La caracterización de *La religión y la nada* como «una hermenéutica moderna del budismo zen» me parece correcta (Unno 1989b, 315). Aunque me parece un poco exagerada la conclusión de Van Bragt, de que «el opus entero de Nishitani es un intento a crear una *theologia fundamentalis* para el zen» (1971, 279), hay que admitir que sí ha jugado el papel propiamente teológico de liberar la religión del estancamiento y la rutina de una práctica tradicional indiscutida, un papel que Nishitani mismo apreció mucho. ▸ El intento de Paslick por rescatar a Nishitani de la crítica que le acusa de antiintelectual y oscurantista, por haber comparado sus imágenes a las de Boehme, desvía ligeramente las ideas de Nishitani hacia una filosofía de la voluntad (1997). Es desafortunado que el propio ensayo de Nishitani sobre Boehme en su *Historia del pensamiento místico* no haya sido traducido todavía, puesto que se centra en aspectos muy diferentes de Boehme de los considerados por Paslick, a saber, la «naturalidad» en la base de la luz y la oscuridad, la emergencia del yo y el problema de mal (NKC 1: 125–52).

La combinación de emoción y volición en el mismo *sentir*, está ya presente en la expresión primera de Nishida de la experiencia directa (véase notas a §16 arriba). ▸ El término que Nishitani usa para «hacer imágenes», 構想, es diferente al término utilizado comúnmente para designar la función psicológica de la imaginación. El ensayo que relaciona este hacer imágenes con el punto de vista de la vacuidad fue publicado en 1982 bajo el título de «Vacuidad y *Soku*» (Nishitani 1999b). En un ensayo, Hase la describe como «la cristalización de la manera de pensar de toda la vida de Nishitani sobre la cuestión de hacer imágenes» (1997, 70). Agradezco a este ensayo el haberme indicado varios textos de Nishitani que hasta entonces no me habían llamado la atención. El único otro tratamiento que conozco de «hacer imágenes» en Nishitani ha sido escrito por Higashi, que se acerca a la cuestión en términos

de sentimiento estético (1992). ▸ La imagen del zen como una alquimia del corazón también aparece en Nishitani 1961b, 349.

El glifo chino para «cielo», que es el mismo que se usa para traducir la palabra sánscrita *śūnyatā*, es 空 (Nishitani 1999b, 179). ▸ Su palabra para «reconocimiento encarnado» es 体認. Lo usa a menudo en *La religión y la nada*, donde ha sido traducido por «apropiación» (véase Nishitani 1999a, 361).

Los discursos mencionados en los que se trata más específicamente del cuerpo se pronunciaron entre 1964 y 1975. Se recogen en el volumen 24 de las *Obras* de Nishitani. ▸ En ningún momento Nishitani piensa en su teoría de «hacer imágenes» como una crítica del zen, pero como Bernard Faure explica en *The Rhetoric of Immediacy* (Princeton: Princeton University Press, 1991), el repudio de la imaginería está estrechamente vinculado al tabú tradicional contra la práctica social en la tradición zen.

Otras citas: NKC 13: 127, 141, 145; 24: 392–3; Nishitani 1981a, 35.

66 LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN. Para una exposición general de la idea de la «búsqueda religiosa» en Nishitani, véase Horio 1993. ▸ El ensayo de Van Bragt sobre el pensamiento tardío de Nishitani me ha resultado muy útil a la hora de localizar algunos comentarios de Nishitani sobre la religión institucionalizada, que el autor liberalmente parafrasea (1992). ▸ Las ideas que tuvo Nishitani sobre las diferencias entre el catolicismo y el protestantismo, tal y como Nishitani los entendió, no eran muy profundas y además salían perjudicadas por la forma peculiar que tenían en Japón. De todas maneras, pueden encontrarse en Nishitani 1961b, 144–5. Más adelante, en esta misma discusión, sugiere que el budismo tiene que aprender del cristianismo su actitud abierta a lo universal (327). ▸ Apenas sorprende que el cristiano evangélico encuentre a Nishitani «mucho más cercano en suposiciones, temas y conclusiones a las teologías cristianas no-evangélicas —como las teologías radicales, del proceso y místicas— que a la fe histórica y evangélica», y concluye que éste impone una elección tipo o/o: o el yo o el no-yo, o un Dios personal o una nada absoluta» (Bowers 1995, 140, 144; véase también su gráfica de diferencias en pág. 148). Que este fuera precisamente el punto de vista al que Nishitani invita a cristianos a trascenderse parece haberse perdido en la lectura, debido al compromiso con su fe.

La llamada a repensar el significado de la muerte del Buda aparece en NKC 17: 285–7. Para referencias a otras faltas en el pensamiento religioso budista, véase NKC 17: 141–2, 148–50, 155–68; 18: 171–4. ▸ Uno tiene que leer Thelle con reservas cuando escribe que Nishitani se avergonzó de la etiqueta de «budista» (1992, 131). ▸ Sobre el olvidar todo en la meditación, sea uno budista o cristiano, véase Nishitani 1985c, 4–5. Aquí merece la pena notar también una crítica que lanza contra los que se mostraron preocupados ante la posibilidad de que el hijo del emperador se casara con una católica. Su opinión era que el emperador debería estar libre de este tipo de restricciones religiosas, y que por el mismo motivo también debería evitarse «el exclusivismo» católico (1961b, 57).

El breve comentario de Nishitani sobre la inculturación, el único que he podido encontrar en sus escritos y discusiones, aparece en 1961b, 365. ▸ Sobre sus pensamientos referidos a los propósitos y las dificultades del diálogo interreligioso, véase a Van Bragt 1992, 46–50. ▸ Sobre el «autoencierro» del pensamiento de Nishitani, véase la crítica poco refinada —pero a menudo mal informada— de Phillips (1987), que revisa los argumentos de *La religión y la nada* para criticar a Nishitani en varios puntos, entre ellos, su prejudicial apego al zen y al budismo oriental en general, su desprecio de la razón por los recursos gratuitos a las experiencias privilegiadas y su distancia de la variedad de maneras en que la gente puede efectivamente cuestionar el significado de sus vidas y tomar sus decisiones.

La caligrafía sobre la puerta de su casa suponía desde luego mucho más que un regalo atesorado de D. T. Suzuki. Representó para él el punto de partida y el término mismo de la disciplina filosófica. En un mensaje especial preparado para una conferencia internacional de 1984 sobre *La religión y la nada*, Nishitani escribió que su tarea como filósofo era regresar a la vida cotidiana «mediante un hacer que la filosofía funcione como un pensar del no-pensar» (1989c, 4).

Otras citas: Mori Tetsurō 1997, 1; Nishitani 1960d, 20–4; 1961b, 341; 1968a, 109; 1981b, 140; 1986d, 149; 1991b, 4; NKC 17: 121, 124–5, 128.

Bibliografía

Los detalles bibliográficos sobre las traducciones de los escritos de Nishida, Nishitani y Tanabe incluyen, entre corchetes, una referencia al texto original en sus respectivas obras completas. ➢ Tomos particulares de sus obras a menudo contienen un «comentario», usualmente escrito por un miembro del equipo editorial, como también el folleto de la editorial que muchas veces contiene información histórica útil. Estos son citados en varios puntos en las notas, con el nombre del autor, pero quedan excluidos de la bibliografía. ➢ Todas estas obras carecen de indexación adecuada, pero uno de los volúmenes complementarios a una selección de escritos de Nishida, publicado recientemente, responde parcialmente a esta falta (Fujita Masakatsu 1998a). Un catálogo inédito de palabras extranjeras extraídas de las obras de Nishida, preparado por Agustín Jacinto, está disponible a través del Centro de Estudios de las Tradiciones en el Colegio de Michoacán, México. ➢ No existe una bibliografía completa de ninguno de los tres pensadores tratados en este libro y, que yo sepa, tampoco ninguna bibliografía anotada en cualquier forma. Entretanto, uno puede consultar los siguientes: números extraordinarios de *The Eastern Buddhist* dedicados a Nishida (1985) y Nishitani (1992); una amplia lista de fuentes japonesas y occidentales de las obras de Nishida en el volúmen de Fujita (542–92); y una útil pero ya algo desfasada bibliografía general sobre la escuela de Kioto en Ōhashi 1990, 507–40.

Abreviaturas

NKZ (西田幾多郎全集). *Obras completas de Nishida Kitarō.* Tokio: Iwanami Shoten, 1978. 19 vols.

THZ (田辺元全集).*Obras completas de Tanabe Hajime.* Tokio: Chikuma Shobō, 1963–1964. 15 vols.

NKC (西谷啓治著作集). *Obras de Nishitani Keiji.* Tokio: Sōbunsha, 1986–1995. 26 vols.

Abe Masao 阿部正雄

1989 Nishitani's Challenge to Western Philosophy and Theology. Unno 1989, 13–45.

1995a The Logic of Absolute Nothingness, as Expounded by Nishida Kitarō. *The Eastern Buddhist* 28/2: 167–74.

1995b Introducción. Nishida 1995a, 9–32.

1997 Buddhism in Japan. Carr y Mahalingam 1997, 746–91.

Abe Nobuhiko 阿部信彦

1993 *Semiotics of Self in Theology: A Comparative Study of James and Nishida.* Ph.D. dissertation, Harvard University. Ann Arbor: University Microfilms.

Abe Yoshishige 安倍能成

1951 田辺元君と私 [Tanabe Hajime y yo]. Kōbundō 1951, 249–56.

Aihara Shinsaku 相原信作

1951 田辺先生について [Profesor Tanabe]. Kōbundō 1951, 262–70.

Akizawa Shūji 秋沢修二

1941 田辺哲学と全体主義 [La filosofía de Tanabe y el totalitarismo]. (科学ペン) 6: 87–93.

Akizuki Ryōmin **秋月龍珉**

1996 (絶対無と場所—鈴木禅学と西田哲学) *[La nada absoluta y el locus: el zen de Suzuki y la filosofía de Nishida].* Tokio: Seidosha.

Altizer, Thomas J. J.

1989 Emptiness and God. Unno 1989, 70–81.

Arima Tatsuo 有馬達郎

1969 *The Failure of Freedom: A Portrait of Modern Japanese Intellectuals.* Cambridge: Harvard University Press.

Arisaka Yōko 有坂陽子

1996a The Nishida Enigma: «The Principle of the New World Order». *Monumenta Nipponica* 51/1: 81–99.

1996b *Space and History: Philosophy and Imperialism in Nishida and Watsuji.* Ph.D. dissertation, University of California, Riverside. Ann Arbor: University Microfilms.

Berque, Augustin, ed.

2000 *Logique du lieu et dépassemente de la modernité.* Vol. 1, *Nishida: La mouvance philosophique.* Paris: Éditions ousia.

Bowers, Russell H., Jr.

1995 *Someone or Nothing: Nishitani's «Religion and Nothingness» as a Foundation for Christian-Buddhist Dialogue.* New York: Peter Lang.

Brüll, Lydia

1989 *Die Japanische Philosophie: Eine Einführung.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 2nd edition, 1993.

Buri, Fritz

1972 The Fate of the Concept of God in the Philosophy of Religion of Keiji Nishitani. *Northeast Asia Journal of Theology* 8: 49–56.

1982 *Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst.* Berne: Paul Haupt.

Carr, Brian y Indira Mahalingam, eds.

1997 *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy.* London: Routledge.

Carter, Robert E.

1997 *The Nothingness beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitarō.* St. Paul: Paragon House.

Cestari, Matteo, ed.

1998 The Knowing Body: Nishida's Philosophy of Active Intuition. The Eastern Buddhist 31/2: 179–208.

2001 *Il corpo e la conoscenza.* Venezia: Cafoscarina.

Chun, Paul San-wan

1979 *The Christian Concept of God and Zen «Nothingness» as Embodied in the Works of Tillich and Nishida.* Ph.D. dissertation, Temple University. Ann Arbor: University Microfilms.

Dallmayr, Fred

1992 Nothingness and «Sunyata»: A Comparison of Heidegger and Nishitani. *Philosophy East and West* 42/1: 37–48.

Dilworth, David A.

1969 The Initial Formations of «Pure Experience» in Nishida Kitarō and William James. *Monumenta Nipponica* 24/1–2: 93–111.

1970 Nishida's Early Pantheistic Voluntarism. *Philosophy East and West* 20/1: 35–49.

1979 The Concrete World of Action in Nishida's Later Thought. Nitta y Tatematsu 1979, 249–69.

1987 Introduction: Nishida's Critique of the Religious Consciousness. Postscript: Nishida's Philosophy of the East. Nishida 1987b, 1–45, 127–49.

Dilworth, David A. y Valdo H. Viglielmo, eds.

1998 (con Agustín Jacinto Zavala). *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy: Selected Documents.* Westport: Greenwood Press.

Doak, Kenneth

1995 Nationalism as Dialectics: Ethnicity, Moralism, and the State in Early Twentieth-Century Japan. Heisig y Maraldo 1995, 174–96.

Elberfeld, Rolf, ed.

1999 *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Enns, Amelie

1988 The Subject-Object Dichotomy in Heidegger's *A Dialogue on Language* and Nishitani's *Religion and Nothingness. Japanese Religions* 15/1: 38–48.

Feenberg, Andrew

1999 Experience and Culture: Nishida's Path «To the Things Themselves.» *Philosophy East and West* 49/1: 28–44.

Franck, Frederick, ed.

1982 *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School.* New York: Crossroad.

Fredericks, James

1988 *Alterity in the Thought of Tanabe Hajime and Karl Rahner*. Ph.D. dissertation, University of Chicago. Ann Arbor: University Microfilms.

1989 Cosmology and Metanoia: Buddhist Path to Process Thought for the West. *The Eastern Buddhist* 22/1: 111–27.

1990a *Philosophy as Metanoetics:* An Analysis. Unno y Heisig 1990, 43–71.

1990b The Metanoetics of Inter-Religious Encounter. Unno y Heisig 1990, 163–78.

Fujita Kenji 藤田健治

1993 (西田幾多郎—その軌跡と系譜) *[Nishida Kitarō: su situación y genealogía]*. Tokio: Hōsei University Press.

Fujita Masakatsu 藤田正勝, ed.

1998a (ed.) (西田哲学研究の歴史) *[Historia de los estudios sobre la filosofía de Nishida]*. (西田哲学選集) *[Obras escogidas de la filosofía de Nishida]*, supplementary vol. 2. Kioto: Tōeisha).

1998b Questions Posed by Nishida's Philosophy. *Zen Buddhism Today* 15: 51–64.

Funayama Shin'ichi 船山信一

1965 (大正哲学史研究) *[Estudios sobre la historia de la filosofía de Taishō]*. Kyoto: Hōritsu Bunkasha.

1984 (ヘーゲル哲学と西田哲学) *[Las filosofías de Hegel y Nishida]*. Tokio: Miraisha.

Furuta Hikaru 古田 光

1956 日本的観念論哲学の成立 [La emergencia del idealismo filosófico japonés]. Tōyama Shigeki 遠山茂樹 et al., eds., (近代日本思想史) *[Historia del pensamiento japonés moderno]*. Vol. 2. Tokio: Aoki Shoten, 417–87.

1959 十五年戦争下の思想と哲学 [El pensamiento y la filosofía durante la guerra de los quince años] in vol. 4 of (近代日本社会思想史) *[Historia del pensamiento social en el Japón moderno]*, Furuta Hikaru 古田光 et al., eds. Tokio: Chikuma Shobō.

1983 歴史と実存の省察—西田幾多郎と田辺元 [Reflexiones sobre la historia y la Existenz: Nishida Kitarō y Tanabe Hajime], Furuta Hikaru 古田光 and 鈴木正 Suzuki Masashi, eds. (近代日本の哲学) *[Filosofía moderna japonesa]*. Tokio: Hokuju Shuppan, 143–60.

Gilkey, Langdon

1990 Tanabe's Contribution to East-West Dialogue. Unno y Heisig 1990, 72–85.

González Valles, Jesús

2000 *Historia de la filosofía japonesa*. Madrid: Tecnos.

Hamada Junko 浜田恂子

1994 *Japanische Philosophie nach 1868*. Leiden: E. J. Brill.

Hanaoka (Kawamura) Eiko 花岡(川村)永子

1988 (キリスト教と西田哲学) *[El cristianismo y la filosofía de Nishida]*. Tokio: Shinkyō Shuppansha.

1990 The Logic of the Species and the Pursuit of True Reality. Unno y Heisig 1990, 223–34.

1995 田辺哲学と有機体の哲学—場所の論理を介して [La filosofía de Tanabe y la filosofía del organismo: Una perspectiva desde la lógica del locus]. (求真) 2: 2–16.

Hanazawa Hidefumi 花澤秀文

1999 (高山岩男—京都学派哲学の基礎的研究) *[Kōyama Iwao: Estudios básicos sobre la escuela de Kioto]*. Kioto: Jinbun Shoin.

Hase Shōtō 長谷正當

1990 The Structure of Faith: Nothingness-qua-Love. Unno y Heisig 1990, 89–116.

1994 田辺哲学と E. レヴィナスの哲学—哲学の立脚点としての存在論と倫理について [Las filosofías de Tanabe y E. Levinas: la ontología y la ética como posiciones filosóficas]. (求真) 1: 2–22.

1997 Emptiness Thought and the Concept of the Pure Land in Nishitani: In the light of Imagination and the Body. *Zen Buddhism Today* 14: 65–80.

1998a 死と実存協同—田辺の晩年の思想をめぐって [La muerte y la colaboración existencial: el pensamiento tardío de Tanabe]. (哲学研究) 565: 1–26.

1998b The Problem of the Other in Self-Awareness. *Zen Buddhism Today* 15: 119–38.

1999 Nihilism, Science, and Emptiness in Nishitani. *Buddhist-Christian Studies* 19: 139–54.

Hashi Hisaki 橋 柃

1997 絶対無の場所における自己の問題 [El problema del yo en el locus de la nada absoluta: un punto de contacto entre la filosofía de Nishida y los estudios Zen]. Kawanami Akira 河波昌, (場所論の種々相—西田哲学を中心にして) *[Varios aspectos de la teoría del locus, centrado en la filosofía de Nishida]*. Tokio: Hokuju Shuppan.

Heine, Steven

1990 Philosophy for an «Age of death»: The Critique of Science and Technology in Heidegger and Nishitani. *Philosophy East and West* 40/2: 175–93.

1991 «The Buddha or the Bomb»: Ethical Implications in Nishitani Keiji’s Zen View of Science. *Buddhist Ethics and Modern Society*, ed. por Charles Wei-hsun Fu y S. A. Warrytko (New York: Greenwood, 1991), 281–95.

1994 History, Transhistory, and Narrative History: A Postmodern View of Nishitani’s Philosophy of Zen. *Philosophy East and West* 44/2: 251–78.

Heisig, James W.

1983 Translator’s Introduction. Takeuchi Yoshinori 1983, xiii–xxii.

1986 Śūnyatā and Kénosis. *Academia* 43: 1–29. Reprinted: *Spirituality Today* 39/2 (1987), 132–42; 39/3: 211–24.

1986 Foreword. Tanabe 1986, vii–xxx.

1990a The Religious Philosophy of the Kyoto School. Unno y Heisig, 1990, 12–45.

1990b The «Self that is Not-a-Self»: Tanabe’s Dialectics of Self-Awareness. Unno y Heisig 1990, 277–90.

1991 真の自己の探求 [La búsqueda del yo verdadero], (宗教学会報) 6: 32–50.

1992a 一歩ならぬ一歩 [Un paso que no es un paso] (溪聲西谷啓治). Kioto, Tōeisha, vol. 1, 265–9.

1992b Dirty Water, Clear Thinking. *The Eastern Buddhist* 25/1: 85–91.

1995a Tanabe’s Logic of the Specific and the Spirit of Nationalism. Heisig y Maraldo 1994, 255–88.

1995b Tanabe’s Logic of the Specific and the Critique of the Global Village. *The Eastern Buddhist* 28/2: 198–224.

1996 西谷の外国における評価について [La recepción de Nishitani en el extranjero]. (大乗禅) 871: 12–16.

1997 The Quest of the True Self: Jung’s Rediscovery of a Modern Invention. *Journal of Religion* 77/2: 252–67.

1998 The Kyoto School. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 5: 323–30.

1999a Philosophy as Spirituality: The Way of the Kyoto School. Takeuchi Yoshinori, ed., *Buddhist Spirituality*. *Volume 2: Later China, Korea,*

Japan, and the Modern World. New York: Crossroad, 367–88.
1999b Introducción. Nishitani 1999a, 9–25.
2000 Non-I and Thou: Nishida, Buber, and the Moral Consequences of Self-Actualization. *Philosophy East and West* 50/2: 179–207.

Heisig, James W. y John Maraldo, eds.

1994 *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism.* Honolulu: University of Hawai‘i Press.

Higashi Sen’ichirō 東専一郎

1985 西田哲学と道元 [La filosofía de Nishida y Dōgen]. Takeuchi Yoshinori and Ōshima 1985, 149–74.
1992 情意のうちの空 [La vacuidad en el sentimiento-voluntad]. Ueda Shizuteru 1992b, 71–97.

Himi Kiyoshi 氷見 潔

1990a (田辺哲学研究—宗教哲学の観点から) *[Estudios sobre la filosofía de Tanabe Hajime: una mirada desde la filosofía de la religión]*. Tokio: Hokuju Shuppan.
1990b Tanabe’s Theory of the State. Unno y Heisig 1990, 303–15.

Hirokawa Kazuo 廣川和夫

1999 「私と汝」の問題—中期西田哲学に動いているもの [El problema de «yo y tú»: elementos de trabajo durante los años intermedios de la filosofía de Nishida]. (宗教研究) 325: 27–51.

Hiromatsu Wataru 廣松 渉

1980 (〈近代の超克〉論—昭和思想史への一視角) *[El debate sobre «La superación de la modernidad»: una perspectiva sobre la historia de la era Shōwa]*. Tokio: Kōdansha, 1980.

Hisamatsu Shin’ichi 久松真一

1985 西田哲学と禅 *[La filosofía de Nishida y el Zen]*. Shimomura 1985a, 43–69.

Horio Tsutomu 堀尾 孟

1992 The Zen Practice of Nishitani Keiji. *The Eastern Buddhist* 25/1: 92–7.
1993 西谷先生に於ける「宗教的探求」 [La «búsqueda religiosa» en el profesor Nishitani]. Kyoto Society 1993, 108–40.

1995 The *Chūōkōron* Discussions, Their Background and Meaning. Heisig y Maraldo 199d, 289–315.

1997a Nishitani's Philosophy: The Later Period. *Zen Buddhism Today* 14: 19–32.

1997b ニヒリズムを通してニヒリズムの超克—西谷啓治 [La superación del nihilismo por medio del nihilismo: Nishitani Keiji]. Fujita Masakatsu 藤田正勝, ed., (日本近代思想を学ぶ人のために) *[Para estudiantes del pensamiento moderno japonés]* (Kyoto: Sekaishisō-sha, 1997), 285–307.

1998 *Gyakutaiō* and *Gyakuen:* Nishida's Philosophy, Nishitani's Philosophy, and Zen. *Zen Buddhism Today* 15: 155–68.

Horio Tsutomu 堀尾 孟 y Ueda Shizuteru 上田閑照, eds.

1997 (禅と現代世界) *[El zen y el mundo contemporáneo]*. Kioto: Zen Bunka Kenkyūjo.

Hosoya Masashi 細谷昌志

1998 最後の田辺哲学—絶筆 (マラルメ覚書) について [La filosofía última de Tanabe: su último ensayo, «Un recordatorio sobre Mallarmé»]. (求真) 5: 2–27.

Hubbard, Jamie y Paul L. Swanson, eds.

1997 *Pruning the Bodhi Tree: The Storm over Critical Buddhism.* University of Hawai'i Press.

Huh Woo-sung

1988 *A Critical Exposition of Nishida's Philosophy.* Ph.D. dissertation, University of Hawai'i. Ann Arbor: University Microfilms.

Ienaga Saburō 家永三郎

1988 (田辺元の思想史的研究—戦争と哲学者) *[Estudios sobre la historia del pensamiento de Tanabe Hajime: la guerra y el filósofo].* Tokio: Editorial Universitaria de Hōsei.

Instituto Nanzan de Religión y Cultura 南山宗教文化研究所, ed.

1981 (絶対無と神) *[La nada absoluta y Dios]*. Tokio: Shunjūsha.

1999 (キリスト教は仏教から何を学べるか) *[¿Qué tiene el cristianismo que aprender del budhismo?]*. Kioto: Hōzōkan.

2000 (宗教と宗教の〈あいだ〉) *[El «entre» de religión y religión].* Nagoya: Fūbaisha.

Ishida Yoshikazu 石田慶和

1993 (日本の宗教哲学) *[La filosofía de la religión japonesa]*. Tokio: Sōbunsha.

Ishizawa Kaname 石沢 要

1996 田辺山荘について [La villa de Tanabe]. (求真) 3: 33–35.

Ives, Christopher

1995 (ed.) *Divine Emptiness and Historical Fullness.* Valley Forge: Trinity Press International.

1996 Non-dualism and Soteriology in Whitehead, Nishida and Tanabe: A Response to James Fredericks. *The Eastern Buddhist* 29/1: 128–38.

Jacinto Zavala, Agustín

1984 *Zen y personalidad.* Michoacán: El Colegio de Michoacán.

1985 *Estado y filosofía.* Michoacán: El Colegio de Michoacán.

1989 *Filosofía de la transformación del mundo: Introducción a la filosofía tardía de Nishida Kitarō.* Michoacán: El Colegio de Michoacán.

1993 *La derecha en la escuela de Kioto. Avances de Investigación* (El Colegio de Michoacán), serie 1, no. 4.

1994 *La filosofía social de Nishida Kitarō.* Michoacán: El Colegio de Michoacán.

1995 (ed.) *Textos de la filosofía japonesa moderna*. Michoacán: El Colegio de Michoacán.

1997 *La otra filosofía japonesa.* Michoacán: El Colegio de Michoacán.

1998 The Bodily Manifestation of Religious Experience and Late Nishida Philosophy. *Zen Buddhism Today* 15: 33–50.

James, George A.

1991 Religion, Nothingness, and the Challenge of Post-Modern Thought: An Introduction to the Philosophy of Keiji Nishitani. *International Philosophical Quarterly* 31/3: 295–308.

Kadowaki Ken 門脇 健

1997 The Circle Play: Nishitani and Hegel. *Zen Buddhism Today* 14: 57–64.

Kajitani Sūnin 梶谷宗認

1992 Layman Keisei Nishitani. *The Eastern Buddhist* 25/1: 97–8.

Kasulis, Thomas P.

1982 The Kyoto School and the West: Review and Evaluation. *The Eastern Buddhist* 15/2: 125–44.

1989 Whence and Whither: Philosophical Reflections on Nishitani's View of History. Unno 1989, 259–78.

1995 Sushi, Science, and Spirituality: Modern Japanese Philosophy and its Views of Western Science. *Philosophy East and West* 46/2: 227–48.

Katō Shūichi 加藤周一

1959 戦争と知識人 [La guerra y los intelectuales], Furuta Hikaru et al., eds., (知識人の生成と役割) *[La emergencia y el papel del intelectual]*. Tokio: Chikuma Shobō, cap. 5.

Kawashima Gaizō 川島炫三

1997 田辺元が群馬に遺したメッセージ [El último mensaje de Tanabe a Gunma]. (求真) 4: 59–66.

1998a 初期の田辺哲学—自然科学的形而上学批判 [La filosofía temprana de Tanabe: una crítica científica a la metafísica]. (求真) 5: 42–53.

1998b (徳の戦い) *[Luchas de virtud]*. Tsuyama: Koneko Imai Shoten.

1999 初期の田辺哲学—「種の論理」への助走 [La filosofía tempranera de Tanabe: aproximación a la lógica de lo específico]. (求真) 6: 52–71.

Keta Masako 氣多雅子

1985 西田哲学と禅 [La filosofía de Nishida y el Zen]. (理想) 621: 163–73.

1999 (ニヒリズムの思索) *[Pensamiento nihilista]*. Tokio: Sōbunsha.

2000 すべてがそこからそこへ [El origen y el fin de todo]. Instituto Nanzan 2000, 226–43.

Knauth, Lothar

1965 Life is Tragic: The Diary of Nishida Kitarō. *Monumenta Nipponica* 20/3–4: 334–58.

Kobayashi Hideo 小林秀雄

1968 (小林秀雄全集) *[Obras completas de Kobayashi Hideo]*. Tokio: Shinchōsha.

Kobayashi Toshiaki 小林敏明

1997 (西田幾多郎—他性の文体) *[Nishita Kitarō: un estilo diferente]*. Tokio: Ōta Shuppansha.

Kōbundō 弘文堂, ed.

1951 (田辺哲学) *[La filosofía de Tanabe]*. Tokyo: Kōbundō.

Koch, Hans-Joachim

1990 *Amor Fati bei Friedrick Nietzsche und Hajime Tanabe.* Essen: Hinder u. Deelman.

Kopf, Gereon

1999 Alterity and Nothingness: An Exploration of Nishida's I and Thou. *Journal of the Faculty of Religious Studies* 27: 109–22.

Kosaka Kunitsugi 小坂国継

1991 (西田哲学の研究—場所の論理の生成と構造) *[Estudios sobre la filosofía de Nishida: la formación y la estructura de la lógica del locus]*. Kioto: Minerva Shobō.

1994 (西田哲学と宗教) *[La religión y la filosofía de Nishida]*. Tokio: Daitō Shuppansha.

1997 (西田幾多郎をめぐる哲学者群像—近代日本哲学と宗教) *[Retratos de filósofos del círculo de Nishida: la filosofía y religión japonesa moderna]*. Kioto: Minerva Shobō.

Kōsaka Masaaki 高坂正顕

1935 (西田哲学) *[La filosofía de Nishida]*. Tokio: Iwanami Shoten.

1940 (続西田哲学) *[La filosofía de Nishida, II]*. Tokio: Iwanami Shoten.

1961 (西田幾多郎の生涯と思想) *[La vida y pensamiento de Nishida Kitarō]*. Tokio: Kokusai Nihon Kenkyūjo.

1965 (西田哲学と田辺哲学) *[Las filosofías de Nishida y Tanabe]*. Reimpresión en vol. 8 de (高坂正顕著作集) *[Obras de Kōsaka Masaaki]*. Tokio: Risōsha, 1965, 235–372.

1978 (西田幾多郎と和辻哲郎) *[Las filosofías de Nishida y Watsuji]*. Tokio: Shinchōsha.

Kōyama Iwao 高山岩男

1943 (世界史の哲学) *[La filosofía de la historia mundial]*. Tokio: Iwanami Shoten.

1949 西田先生の思ひ出 [Recuerdos del profesor Nishida]. Kōyama Iwao, Shimatani Shunzō島谷俊三, eds., (西田寸心先生片影) *[Trazos del Profesor Nishida Sunshin]*. Tokio: Reimei Shobō.

1951 田辺哲学の史的意識と特色 [La conciencia histórica y las características de la filosofía de Tanabe]. Kōbundō 1951, 3–22.

1964 田辺先生の想い出 [Recuerdos del profesor Tanabe] (哲学研究) 489, 42/7: 679–82.

Kracht, Klaus

1984 Nishida Kitarō (1870–1945) as a Philosopher of the State. Gordon Daniels, ed., *Europe Interprets Japan.* Tenterden, Kent: Paul Norbury Publications, 198–203.

Kristiansen, Roald

1987 *Creation and Emptiness: Transforming the Doctrine of Creation in Dialogue with the Kyoto School of Philosophy.* Ph.D. dissertation, Emory University. Ann Arbor: University Microfilms.

1989 Den Tomme Gud: Kristen Gudstro Og Buddhistisk Tomhetslaere. *Norsk Teologisk Tidsskrift* 90: 19–30.

Kume Yasuhiro 粂 康弘

1999 (西田哲学—その成立と陥穽) *[La filosofía de Nishida: su emergencia y escollos]*. Tokio: Nōbunkyō.

Kyoto Society for Religious Philosophy 京都宗教哲学会

1993 (渓聲西谷啓治) *[Keisei Nishitani Keiji]*. 2 vols. Kioto: Tōeisha.

Lai, Whalen

1990 Tanabe and the Dialectics of Mediation: A Critique. Unno y Heisig 1990, 256–76.

Laube, Johannes

1981 Die Interpretation des *Kyōgyōshinshō* Shinrans durch Hajime Tanabe. *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 65/4: 277–93.

1984 *Dialektik der absoluten Vermittlung: Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum «Wettstreit der Liebe» zwischen Buddhismus und Christentum.* Freiburg: Herder.

1990 The Way of Metanoia and the Way of the Bodhisattva. Unno y Heisig 1990, 316–39.

1994 Sur la personne et l'œuvre de Hajime Tanabe. Revue philosophique de Louvain 9/4: 423–9.

Lavelle, Pierre

1994a Nishida Kitarō, l'école de Kyōto et l'ultra-nationalisme. *Revue philosophique de Louvain* 4/92: 430–58.

1994b The Political Thought of Nishida Kitarō. *Monumenta Nipponica* 49/2: 139–65.

Little, David

1989 The Problem of Ethics in *Religion and Nothingness.* Unno 1989a, 181–7.

Lüth, Paul

1944 *Die japanische Philosophie.* Tübingen: J. C. B. Mohr.

Mafli, Paul

1996 *Nishida Kitarō's Denkweg.* München: Judicium.

Maraldo, John C.

1988 Nishida and the Individualization of Religion. *Zen Buddhism Today* 6: 70–87.

1989 Translating Nishida. *Philosophy East and West* 39/4: 465–95.

1990 Metanoetics and the Crisis of Reason. Unno y Heisig 1990, 235–55.

1992 Practice, Samādhi, Realization: Three Innovative Interpretations by Nishitani Keiji. *The Eastern Buddhist* 25/1: 8–20.

1995 Questioning Nationalism Now and Then: A Critical Approach to Zen and the Kyoto School. Heisig y Maraldo 1995, 333–62.

1997 Contemporary Japanese Philosophy. Carr y Mahalingam 1997, 810–35.

1998a Nishida Kitarō. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 13–16.

1998b Emptiness, History, Accountability: A Critical Examination of Nishitani Keiji's Standpoint. *Zen Buddhism Today* 15: 97–118.

Marchianò, Grazia, ed.

1996 *La scuola di Kyōto: Kyōto-ha.* Messina: Rubbettino.

Masía Clavel, Juan

1992 Filosofía del absoluto en K. Nishida: Apropiación crítica de lo budista y lo cristiano por un filósofo japonés. José Gómez Caffarena

and José María Mardones, eds., *Cuestiones epistemológicas: Materiales para el estudio de la religión.* Madrid: Anthropos, vol. 1, 137–47.

Matsuda Fukumatsu 松田福松

1933 科学的精神と新スコラスティク打破—田辺博士の所論に因みて [El espíritu de la ciencia y la conquista del neo-escolasticismo en conexión con la teoría del Dr. Tanabe]. (原理日本) November.

Matsumaru Hisao 松丸壽雄

1997a Nishitani's *Religionsphilosophie:* Religion and the Standpoint of *Śūnyatā. Zen Buddhism Today* 14: 97–114.

1997b 「中」の立場の探求— 西谷の宗教哲学 [La busca del punto de vista «medio»: la filosofía religiosa de Nishitani]. Horio y Ueda 1997, 500–37.

Miki Kiyoshi 三木 清

1986 (三木清全集) *[Obras completas de Miki Kiyoshi]*. 20 vols. Tokio: Iwanami Shoten.

Minamoto Ryōen**源了圓**

1995 The Symposium on «Overcoming Modernity». Heisig y Maraldo 1995, 197–229.

Minoda Muneki 蓑田胸喜

1933 田辺元氏の科学政策論の学術的誤謬を分析す [Un análisis de la falacia académica en la teoría de Tanabe Hajime sobre la política científica] (原理日本) November.

Miyakawa Tōru 宮川 透

1956 (近代日本思想の構造) *[La estructura del pensamiento japonés moderno]*. Tokio: Tokio University Press.

Mori Kiyoshi 森 清

1991 (大拙と幾多郎) *[Daisetsu y Kitarō]*. Tokio: Shinchōsha.

Mori Tetsurō 森 哲郎

1995 Nishitani Keiji and the Question of Nationalism. Heisig y Maraldo 1995, 233–54.

1997 Religion in the Early Thought of Nishitani Keiji: The Bottomlessness of Nature. *Zen Buddhism Today* 14: 1–18.

Mutō Kazuo 武藤一雄

1951 政治・社会—田辺博士の社会民主主義の哲学 [La política y la sociedad: la democracia social del profesor Tanabe]. Kōbundō 1951, 138–53.

1986 (神学的・宗教哲学的論集) *[Ensayos sobre la teología y la filosofía de la religión]*, 3 vols. Tokio: Sōbunsha.

1992 A Man of the Universe. *The Eastern Buddhist* 25/1: 99–100.

Nakagawa Hisayasu 中川久定

1994 西田幾多郎の哲学と文体 [La filosofía y el estilo literario de Nishida Kitarō]. (創文) 9.

Nakamura Yūjirō 中村雄二郎

1983 (西田幾多郎) *[Nishida Kitarō]*. Tokio: Iwanami Shoten.

1984 (西田哲学) *[La filosofía de Nishida]*. Tokio: Iwanami Shoten.

1987 (西田哲学の脱構築) *[La deconstrucción de la filosofía de Nishida]*. Tokio: Iwanami Shoten.

1988 (場所—トポス) *[Locus: Topos]*. Tokio: Kōbundō.

Nakano Hajimu 中埜 肇

1975 (田辺元集) *[Tanabe Hajime: una colección]*. Tokio: Chikuma Shobō.

Nakaoka Narifumi 中岡成文

1999 (私と出会うための西田幾多郎) *[Un Nishida con quien encontrarme]*. Tokio: Demadosha.

Nakayama Enji 中山延二

1979 (仏教と西田・田辺哲学) *[El budismo y las filosofías de Nishida y Tanabe]*. Kioto: Hyakkaen.

Nanbara Shigeru 南原繁

1972 国家と宗教 [El Estado y la religión], (南原繁著作集) *[Obras de Nanbara Shigeru]*. Tokio: Iwanami Shoten, vol. 1.

Ng Yu-kwan 呉 汝鈞

1995 (京都學派哲學—久松真一) *[La filosofía de la escuela de Kioto: Hisamatsu Shin'ichi]*. Taipei: Wenjin.

1998 (絶対無的哲學—京都學派哲學導論) *[La filosofía de la nada absoluta: introducción a la filosofía de la escuela de Kioto]*. Taipei:

Taiwan Commercial Press.

Nishida Kitarō 西田幾多郎

1936a Brief an den Schriftleiter der Zeitschrift *Risō*. Trad. de R. Ōki. *Cultural Nippon* 4/2: 123–8. [13: 137–41]

1936b Logik und Leben. *Cultural Nippon* 4/4: 365–70. [8: 273–395, parcial]

1939 Dir morgenländische und abendländische Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen. Trad. de F. Takahashi. *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaft,* Einzelausgabe, 3–19. [7: 429–53]

1940 Dir Einheit des Wahren, des Schönen und des Guten. Trad. de F. Takahashi. *Journal of the Sendai International Society,* 116–66. [3: 350–91]

1958a The Intelligible World. Schinzinger 1958, 68–141. [5: 123–85]

1958b Goethe’s Metaphysical Background. Schinzinger 1958, 143–59. [12: 138–49]

1958c The Unity of Opposites. Schinzinger 1958, 161–241. [9: 147–222]

1958d The Problem of Japanese Culture. Wm. Theodore De Bary, ed., *Sources of Japanese Tradition.* New York: Columbia University Press. Vol. 2, 350–65. [12: 275–394, parcial]

1963 *Ensayo sobre el bien.* Trad. de Anselmo Mataix y José M. de Vera. Madrid: Revista de Occidente. [1: 1–200]

1970a Towards a Philosophy of Religion with the Concept of Preestablished Harmony as a Guide. Trad. de David Dilworth. *The Eastern Buddhist* 3/1: 19–46. [11: 114–46]

1970b *Fundamental Problems of Philosophy.* Trad. de David Dilworth. Tokio: Sophia University. [7: 1–454]

1970c Religious Consciousness and the Logic of the Prajñāparamitā Sūtra. Trad. de David Dilworth. *Monumenta Nipponica* 25: 203–16. [11: 392– 412]

1972 General Summary of The System of Self-Consciousness of the Universal. Wargo 1972, 362–422. [5: 419–81]

1973a *Art and Morality.* Trad. de David A. Dilworth y Valdo H. Viglielmo. Honolulu: University of Hawaiʻi Press. [3: 237–545]

1973b Was liegt dem Selbstsein zugrunde? Trad. de Yagi Seiichi. S. Yagi y Ulrich Luz, eds., *Gott in Japan: Anstöße zum Gespräch mit japanischen Philosophen, Theologen und Schriftstellern.* München: Kaiser, 94–112. [11: 392–412]

1979 Affective Feeling. Trad. de David Dilworth y Valdo Viglielmo. Nitta y Tatematsu 1979, 223–47. [3: 51–77]
1984 On the Doubt in our Heart. Trad. de Jeff Shore y Fusako Nakazawa. *The Eastern Buddhist* 17/2: 7–11. [13: 85–9]
1985a La crisis de la cultura japonesa. Jacinto 1985, 41–134. [12: 275–394]
1985b El problema de la razón de Estado. Jacinto 1985, 135–93. [10: 265–333]
1985c Teoría del *kokutai*. Jacinto 1985, 195–228. [12: 397–434]
1986 The Logic of *Topos* and the Religious Worldview. Trad. de Yusa Michiko. *The Eastern Buddhist* 19/2: 1–29, 20/1: 81–119. [11: 371–464]
1987a *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*. Trad. de Valdo H. Viglielmo con Takeuchi Yoshinori y Joseph S. O’Leary. Albany: SUNY Press. [2: 1–350]
1987b *Last writings: Nothingness and the Religious Worldview*. Trad. de David Dilworth. Honolulu: University of Hawai‘i Press. [11: 371–464]
1987c An Explanation of Beauty: Nishida Kitarō’s *Bi no Setsumei*. Trad. de Steve Odin. 42: 211–17. [13: 78–80]
1988 *A Study of Good*. Trad. de Valdo Viglielmo. Westport: Greenwood Press. [1: 1–200]
1989 *Über das Gute*. Trad. de Peter Pörtner. Frankfurt: Insel. [1: 1–200]
1990a Selbstidentität und Kontinuität der Welt. Trad. de Elmar Weinmayr. Ōhashi 1990, 54–118. [8: 7–89]
1990b Die künsterlische Schaffen als Gestaltungsakt der Geschichte. Trad. de Elmar Weinmayr. Ōhashi 1990, 119–37. [10: 223–41]
1990c *An Inquiry into the Good*. Trad. de Masao Abe y Christopher Ives. New Haven: Yale University Press. [1: 1–200]
1990d Die Welt als dialektisches Allgemeines: Eine Einführung in die Spätphilosophie von Kitarō Nishida. Trad. de Matsudo Yukio. Berlin: Vista, 115–246.
1991 *La culture japonaise en question*. Trad. de Pierre Lavelle. Paris: Publications Orientalistes de France. [12: 275–394]
1995a *Indagación del bien*. Trad. de Albert Luis Bixio. Barcelona: Gedisa. [1: 1– 200]
1995b The Retirement Speech of a Certain Professor. Trad. de Wayne Yokoyama. *The Eastern Buddhist* 28/2: 245–7. [12: 168–71]

1995c Gutoku Shinran. *The Eastern Buddhist* 28/2: 242–4. [1: 407–9]
1995d La experiencia pura. Jacinto 1995, 67–74. [1: 9–18]
1995e Problemas de la cultura japonesa. Jacinto 1995, 75–102. [14: 389–417]
1995f Discurso ante el Tennō: Sobre la filosofía de la historia. Jacinto 1995, 103–7. [12: 267–72]
1995g Fundamentación filosófica de las matemáticas. Jacinto 1995, 109–52. [11: 237–85]
1995h Lógica del topos y cosmovisión religiosa. Jacinto 1995, 153–233. [11: 371– 464]
1996a The Principle of the New World Order. Arisaka 1996a, 100–5. Also translated in Dilworth y Viglielmo 1998, 73–7. [12: 426–34]
1996b L'Essence nationale du Japon. Trad. de Pierre Lavelle. Yves-Marie Allioux, ed., *Cent ans de pensée au Japon.* Paris: Editions Philippe Picquier, 81–114. [10: 265–333]
1996c *L'io e il tu.* Trad. de R. Andolfato. Padova: Ungarese. [6: 321–427]
1996d Foreword to Tanabe Ryūji, *Koizumi Yakumo.* Trad. de Yusa Michiko, *Monumenta Nipponica* 51: 313–6. [1: 410–3]
1997a *Essai sur le bien, chapitre I & II.* Trad. de Ōshima Hitoshi. Paris: Éditions Osiris. [1: 3–101]
1997b Coincidentia Oppositorum and Love. Trad. de Wayne Yokoyama. *The Eastern Buddhist* 30/1: 7–12. [14: 301–9]
1998a The Historical Body. Dilworth y Viglielmo 1998, 37–53. [14: 265–91]
1998b The World as Identity of Absolute Contradiction. Dilworth y Viglielmo 1998, 54–72. [9: 305–35]
1998c On National Polity. Dilworth y Viglielmo 1998, 78–95. [12: 397–416]
1999a Ort. Elberfeld 1999, 72–139. [4: 208–89]
1999b *Ich und Du.* Elberfeld 1999, 140–203. [6: 321–427]
1999c Ortlogic und religiöse Weltanschauung. Elberfeld 1999, 204–84. [11: 371– 464]
1999d *Logique du lieu et vision religieuse du monde.* Trad. de Sugimura Yasuhiko y Sylvain Cardonnel. Paris: Editions Osiris. [11: 371–464]
1999e *Un étude sur le bien* (prefacios y cap. 1). Trad. de Bernard Stevens. *Revue philosophique de Louvain* 1: 19–29. [1: 3–17]
1999f Logique prédicative. Trad. de Jacynthe Tremblay. *Revue philosophique de Louvain* 1: 57–95. Reimpresión: Tremblay 2000a,

159–88. [5: 58–97]

1999g Logique de lieu et vision religieuse du monde (cap. 2). Trad. de Sugimura Yasuhiko y Sylvain Cardonnel. *Revue philosophique de Louvain* 1: 96–112. [11: 391–412]

2000a Le monde intelligible. Tremblay 2000a, 189–228 [5: 123–85]

2000b La position de l'individuel dans le monde historique. Tremblay 2000a, 229–74. [9: 69–146]

2001d L'intuizione attiva. Cestari 2001. [8: 541–71]

2001e Saggio su Descartes. Cestari 2001. [11: 141–75]

Nishitani Keiji 西谷啓治

1943 (mesa redonda con Kōsaka Masaaki, Kōyama Iwao y Suzuki Shigetaka 鈴木成高.) (世界史的立場と日本) *[El punto de vista histórico-mundial y Japón]*. Tokio: Chūōkōron-sha.

1959 The Problem of Myth. *Religious Studies in Japan.* Tokio: Maruzen, 50– 60. [6: 287–301]

1960a Der Buddhismus und das Christentum. *Zeitschrift für Kultur und Geschichte Ostasiens* 88: 5–32. [6: 257–86]

1960b Der Buddhismus und das Christentum. *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 88: 5–32. [6: 257–86]

1960c Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus. Richard Wisser, ed. *Sinn und Sein: Ein philosophisches Symposion.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 381–98. [17: 89–112]

1960d The Religious Situation in Present-Day Japan. *Contemporary Religions in Japan.* 1: 7–24. [19: 3–20]

1961a Eine buddhistische Stimme zum Thema Entmythologisierung. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 13/3–4: 244–62, 345–56.

1961b (mesa redonda con Kōsaka Masaaki 高坂正顕, Mutō Kazuo 武藤一雄, Kuyama Yasushi 久山 康, Endō Shūsaku 遠藤周作, et al.) (戦後日本精神史) *[Historia intelectual japonesa de la posguerra]*. Tokio: Sōbunsha.

1964a Rationale of the International Institute for Japan Studies. *Japan Studies* 1/1: 1–8.

1964b Japan in the World. *Japan Studies* 1/2: 2–9.

1965 Harmony of Religion and Science. *Japan Studies* 9, 7–8.

1967 はしがき [Prefacio]. Nishitani Keiji, ed., (現代日本と哲学) *[El Japón contemporáneo y la filosofía]*. Tokio: Yukonsha, 1–5.

1968a A Buddhist Philosopher Looks at the Future of Christianity. *Japanese Christian Yearbook.* Tokio: Kyōbunkwan, 108–11.
1968b Japan in the Contemporary World. *Japan Studies* 13: 1–6.
1968c Kami and Fundamental Experience. *The Concept of Kami.* Tokio: Shinto Studies, 27–9.
1969 On Modernization and Tradition in Japan. Trad. de Kuyama Yasushi and Kobayashi Nobuo. *Modernization and Tradition in Japan.* Nishinomiya: International Institute for Japan Studies, 69–96. [25: 47–76]
1975a The Significance of Zen in Modern Society. *Japanese Religions* 8/3: 18–24.
1975b (mesa redonda con Tsukamoto Zenryū and Shibayama Zenkei.) Chinese Zen. *The Eastern Buddhist* 8/2: 66–93.
1976 Zum Geleit. Waldenfels 1976, 3–4.
1978 The Problem of Time in Shinran. Trad. de Dennis Hirota. *The Eastern Buddhist* 11/1: 13–26. [18: 211–23]
1979 (simposio con Kobayashi Hideo 小林秀雄, Kawakami Tetsutarō 河上徹太郎, et al.) (近代の超克) *[La superación de la modernidad].* Tokio: Fusanabō.
1981a Ontology and Utterance. *Philosophy East and West* 31/1: 29–43.
1981b Postwar Japanese Thought: 1945–1960. *Japan Christian Quarterly* 47/3: 132–78. Translation of most of chapter 2 of 1961b.
1982a *Religion and Nothingness.* Trad. de Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press. [10: 3–319]
1982b The I-Thou Relation in Zen Buddhism. Trad. de Norman Waddell. Franck 1982, 47–60. [12: 276–89]
1982c Science and Zen. Trad. de Richard DeMartino. Franck 1982, 111–37. [11: 227–61]
1982d The Awakening of Self in Buddhism. Trad. de Bandō Shōjun. Franck 1982, 22–30. [17: 79–87]
1983 Zen and the Modern World. *Zen Buddhism Today* 1: 19–25. [11: 161–205]
1984a The Standpoint of Zen. Trad. de John C. Maraldo. *The Eastern Buddhist* 17/1: 1–26. [10: 135–87]
1984b Was bedeutet eigentlich…? *Zen Buddhism Today 2:* 185–7.
1985a All-Einheit als eine Frage. *All-Einheit: Wege eines Gedankens in Ost und West.* Ed. por Dieter Henrich. Stuttgart: Klett-Cotta, 12–21. [6: 257–86]

1985b Encountering No-Religion. Trad. de Livia Knaul. *Zen Buddhism Today* 3: 141–4.
1985c An Interview with Keiji Nishitani. *FAS Society Journal* (Summer), 3–9.
1985d The Days of My Youth: An Autobiographical Sketch. Trad. de Jess Shore. *FAS Society Journal*. Winter, 25–30. [20: 175–84]
1986a The Starting Point of My Philosophy. Trad. de Jeff Shore. *FAS Society Journal* (Autumn), 24–9. [20: 185–95]
1986b Three Worlds—No Dharma: Where to Seek the Mind? *Zen Buddhism Today* 4: 119–25. [19: 3–10]
1986c *Was ist Religion?* Trad. de Dora-Fischer-Barnicol. Frankfurt: Insel Verlag. [10: 3–319]
1986d Remembering Dr. Daisetz T. Suzuki. Masao Abe, ed., *A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered.* Tokio: Weatherhill, 1986, 148–59. [21: 115–26]
1986e (entrevista) Walking on the Waves. *Parabola* 11/4: 18–27.
1986f Modernisierung und Tradition in Japan. Constantin v. Barloewen and Kai Werhahn-Mees, eds., *Japan und der Westen.* Frankfurt: Fischer Verlag, 183–204. [25: 47–76]
1987a Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger. Parkes 1987, 145– 54. [14: 53–69]
1987b Kōan Zen. *FAS Society Journal* (Fall), 8–11.
1988 (discusión con Kawai Hayao y David Miller) The Divine in the Contemporary World. Trad. de Mark Unno. *Kyoto Journal* (Fall), 16–22.
1989a Vorbereitende Bemerkungen zu zwei Meßkircher Ansprachen von M. Heidegger. *Japan und Heidegger*, ed. por Hartmut Buchner. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 147–58.
1989b Ein tiefes Gefühl für die Krise der modernen Zivilisation: Nachruf auf M. Heidegger. *Ibid.*, 193–4.
1989c Encounter with Emptiness. Unno 1989, 1–4.
1989d (discusión con Yagi Seiichi 八木誠一) (直接経験—西洋精神史と宗教) *[La experiencia inmediata: la religión y la historia intelectual occidental]*. Tokio: Shunjūsha.
1989e The Japanese Art of Arranged Flowers. Trad. de Jeff Shore. *Chanoyu Quarterly* 60: 7–16.
1990a Vom Wesen der Begegnung. Trad. de Ōhashi Ryūsuke y Hartmut Buchner. Ōhashi 1990, 258–74. [12: 276–89]

1990b Die «Verrüktheit» beim Dichter Bashō. Trad. de Engelbert Jorißen. Ōhashi 1990, 275–99. [20: 135–49]

1990c *The Self-Overcoming of Nihilism.* Trad. de Graham Parkes y Setsuko Aihara. Albany: SUNY Press. [8: 3–290]

1990d (discusión con Sasaki Tōru 佐々木　徹) (西谷啓治随聞) *[Nishitani Keiji: Ad libitum].* Tokio: Hōzōkan.

1990e Religious-Philosophical Existence in Buddhism. Trad. de Paul Shepherd. *The Eastern Buddhist* 23/2: 1–17. [17: 89–113]

1991a *Nishida Kitarō.* Trad. de J. W. Heisig y Yamamoto Seisaku. Berkeley: University of California Press. [9: 5–327]

1991b A Buddhist Voice in the Demythologizing Debate. Trad. de Richard F. Szippl. *The Eastern Buddhist* 24/1: 1–27.

1995 El nihilismo como existencia. Jacinto 1995, 315–27. [8: 3–16]

1996 The Problem of *Anjin* in Zen (I). Trad. de Mark L. Blum. *The Eastern Buddhist* 29/1: 1–32. [11: 33–61]

1998a The Contemporary Era as a Turning Point in World History. Dilworth y Viglielmo 1998, 381–4. [4: 295–301]

1998b Concerning the Worldview of the New Japan. Dilworth y Viglielmo 1998, 385–91. [4: 347–55]

1998c The Nation and Religion. Dilworth y Viglielmo 1998, 392–401. [4: 368–80]

1999a *La religión y la nada.* Trad. de Raquel Bouso García. Madrid: Ediciones Siruela. [10: 3–319]

1999b Emptiness and Sameness. Michele Marra, *Modern Japanese Aesthetics.* Honolulu: University of Hawai‘i Press, 1999, 179–217. [13: 111–60]

2000 (discusión con Abe Masao) 世界悪とニヒリズム [Un diálogo sobre el mal global y el nihilismo]. Abe Masao, (虚偽と虚無) *[La ficción y la nihilidad].* Kioto: Hōzōkan, 173–205.

Nitta Yoshihiro 新田義弘 y Tatematsu Hirotaka 立松弘孝

1979 *Japanese Phenomenology.* Analecta Husserliana 8. Boston: Reidel.

Nitta Yoshihiro, Tatematsu Hirotaka, Shimomisse Eiichi 下店栄一

1979 Phenomenology and Philosophy in Japan. Nitta y Tatematsu 1979, 3–17.

Noda Matao 野田又夫

1955 East-West Synthesis in Nishida Kitarō. *Philosophy East and West* 4/4: 345–59.
1984 (哲学の三つの伝統) *[Tres tradiciones filosóficas]*. Tokio: Kinokuniya Shoten.

Noguchi Tsuneki 野口恒樹

1982 (西田哲学から我汝哲学へ) *[Desde la filosofía de Nishida hasta una filosofía del tú-yo]*. Ise: Shōhakusanbō.

Numata Shigeo 沼田滋夫

1984 (西田哲学への旅) *[Un viaje a la filosofía de Nishida]*. Tokio: Hokuju Shuppan.

Ogawa Tadashi 小川侃

1979 The Kyoto School of Philosophy and Phenomenology. Nitta y Tatematsu 1979, 207–21.

Ōhashi Ryōsuke 大橋良介

1990 *Die Philosophie der Kyōto Schule*. Freiburg: Karl Alber.
1991 「種の論理」再考 [Repensando la lógica de lo específico]. Takeuchi Yoshinori, Musō y Tsujimura, 1991, 104–30.

Okamura Mihoko 岡村美穂子 y Ueda Shizuteru 上田閑照

1999 (大拙の風景—鈴木大拙とは誰か) *[El panorama de Daisetsu: ¿Quién fue Suzuki Daisetsu?]*. Kioto: Tōeisha.

O'Leary, Joseph S.

1987 Foreword. Nishida 1987a, vii–xxiii.

Ōmine Akira 大峯 顯

1990 悲哀と意識—西田哲学における情意なものについて [La tristeza y la conciencia: El pensamiento-voluntad en la filosofía de Nishida]. Ueda Shizuteru 1990, 101–37.
1995 西田幾多郎と夏目漱石—エリオットの詩的世界との出会い [Nishida Kitarō y Natsume Sōseki: Encuentros con el mundo poético de T. S. Eliot.] (思想) 857: 181–98.

Onodera Isao 小野寺功

1992 (大地の神学) *[Una teología de la tierra]*. Kioto: Kōrōsha.

Ōshima Yasumasa 大島康正

1951 教師としての田辺先生 [El profesor Tanabe como maestro]. Kōbundō 1951, 273–84.

1965 大東亜戦争と京都学派—知識人の政治参加について [La gran guerra asiática y la escuela de Kioto: la participación política de los intelectuales]. (中央公論) 8: 125–43.

Ozaki Makoto 尾崎 誠

1990 *Introduction to the Philosophy of Tanabe: Accordint to the English Translation of the Seventh Chapter of «The Demonstratio of Christianity.» Amsterdam:* Editions Rodopi.

Parkes, Graham

1987 (ed.) *Heidegger and Asian Thought.* Honolulu: University of Hawai‘i Press.

1990 Introduction. Nishitani 1990c, xv–xxviii.

1993 Nietzsche and Nishitani on the Self-Overcoming of Nihilism. *International Studies in Philosophy*, 25/2: 51–60.

1997 The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy. *Philosophy East and West* 47/3: 305–36.

Paslick, Robert H.

1997 From Nothingness to Nothingness: The Nature and Destiny of the Self in Boehme and Nishitani. *The Eastern Buddhist* 30/1: 13–31.

Paul, Gregor

1986 *Zur Geschichte der Philosophie in Japan und zu ihrer Darstellung.* Tokio: Deutsche Gesellschaft für Natur– und Völkerkunde Ostasiens.

1993 *Philosophie in Japan: Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit.* München: Judicium.

Phillips, Stephen H.

1987 Nishitani’s Buddhist Response to «Nihilism.» *Journal of the American Academy of Religion* 55/1: 75–104.

Piovesana, Gino K.

1963 *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862–1962: A Survey.* Tokio: Enderle. Reedición: *Recent Japanese Philosophical Thought, 1862–1996: A Survey*. Curzon, Richmond, Surrey, 1994.

Piper, R. F.

1936 Nishida, Notable Japanese Personalist. *The Personalist* 17/1: 21–31.

Prieto, Félix, ed. y trad.

1989 *Dogen, La naturaleza de Buda (Shobogenzo).* Barcelona: Ediciones Obelisco.

Robinson, Cora-Jean Eaton

1989 The Conflict of Science and Religion in Dynamic *Śūnyatā*. Unno 1989a, 101–13.

Rodante, Angelo

1995 *Sunyata buddhista e kenosi cristologica in Masao Abe.* Roma: Città Nuova.

Sasaki Tōru 佐々木 徹

1977 (西田幾多郎の世界) *[El mundo de Nishida Kitarō].* Tokio: Keisō Shobō.

1986 (西谷啓治—その思索への道標) *[Nishitani Keiji: Indicadores de su pensamiento].* Tokio: Hozōkan.

Scheiffele, Eberhard

1984 Bemerkungen zur deutschen Übersetzung von Keiji Nishitanis *Shūkyō to wa nanika*. *Zen Buddhism Today* 2: 78–89.

Schinzinger, Robert

1940 Über Kitaro Nishidas Philosophie. *Monumenta Nipponica* 3: 28–39.

1958 *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness.* Tokio: Maruzen.

1983 *Japanisches Denken: Der weltanschauliche Hintergrund des heutigen Japan*. Berlin: Eric Schmidt Verlag.

Shaner, David Edward

1987 Beneath Nihilism: The Phenomenological Foundations of Meaning. *Personalist Forum* 3: 113–39.

Shibayama Futoshi 柴山 太

1994 *Coping with the Anglo-American World Order: Japanese Intellectuals and the Cultural Crises of 1913–1953.* Ph.D. dissertation, Yale University. Ann Arbor: University Microfilms.

Shimomura Toratarō 下村寅太郎

1947 (若き西田幾多郎先生) *[El joven profesor Nishida Kitarō].* Kioto: Jinbunshōin.

1966 The Modernization of Japan, with Special Reference to Philosophy. *The Modernization of Japan* (Tokio: Japan Society for the Promotion of Science), 1–28.

1977 (西田幾多郎—同時代の記録) *[Nishida Kitarō: historiales contemporáneos]*. Tokio: Iwanami Shoten.

1985a 西田先生と数学のこと [El Profesor Nishida y las matemáticas]. Shimomura 1985, 141–51.

1985b (ed.) (西田幾多郎とその哲学) *[Nishida Kitarō y su filosofía].* Kioto: Tōeisha.

1988 Nishida Kitarō and Some Aspects of his Philosophical Thought. Nishida 1988, 191–217.

1990 (西田哲学と日本の思想) *[La filosofía de Nishida y el pensamiento japonés].* (下村寅太郎著作集) *[Obras de Shimomura Toratarō].* Tokio: Misuzu Shobō, vol. 12.

1992 Anecdotes That Now Seem Ancient. *The Eastern Buddhist* 25/1: 125–8.

Stevens, Bernard

1996 Histoire de l'être et nihilisme dans la perspective de l'école de Kyōto. *Heidegger Studies* 12: 83–94.

1997 Political Engagement and Political Judgment in the Thought of Nishitani Keiji. *Zen Buddhism Today* 14: 33–56.

1998 Reflections on the Notion of Reality in the Thought of Nishida and Nishitani. *Zen Buddhism Today* 15: 1–14.

2000 *Topologie du néant: Une approche de l'école de Kyōto.* Paris: Éditions Peeters.

Streng, Frederick

1982 Three Approaches to Authentic Existence: Christian, Confucian, and Buddhist. *Philosophy East and West* 32: 371–92.

Strolz, Walter

1984 Zen-Buddhismus und christlicher Glaube: Zum Buch von Keiji Nishitani *Was ist Religion? Zen Buddhism Today* 2: 60–77.

Sueki Takehiro 末木剛博

1988 (西田幾多郎—その哲学体系) *[Nishida Kitarō: su sistema filosófico]*. 4 vols. Tokio: Shinjūsha, 1983–1988.

Suzuki Sadami 鈴木貞美

2000 La philosophie vitaliste de Nishida Kitarō: Ses limites et ses possibilités dans le courant de pensée du «dépassement de la modernité» au Japon. Berque 2000, 117–41.

Swanson, Paul L.

1996 Absolute Nothingness and Emptiness in Nishitani Keiji: An Essay from the Perspective of Classical Buddhist Thought. *The Eastern Buddhist* 29/1: 99–108.

Takahashi Satomi 高橋里美

1962 田辺元君の死を悼む [In memoriam: Tanabe Hajime]. (思想) 459: 1258–9.

1973a (フッセルの現象学および現代日本の体系哲学について) *[La fenomenología de Husserl y la filosofía sistemática en Japón de hoy]*. (高橋里美全集) *[Obras completas de Takahashi Satomi]*, vol. 4. Tokio: Fukumura.

1973b 学者を怒らせた話 [Una conferencia que enojó al erudito]. *Obras completas de Takahashi Satomi*, ut supra, vol. 7.

Takeda Ryūsei 武田龍精

1991 (親鸞浄土教と西田哲学) *[El budismo de la Tierra Pura de Shinran y la filosofía de Nishida]*. Kioto: Nagata Bunshōdō.

1996 宗教・哲学・科学 [*Religión, filosofía, ciencia*] (大乗禅) 871: 59–69.

Takemura Makio 竹村牧男

1997 「即非の論理」の宗教哲学大拙と寸心の魂の交流をめぐって [La filosofía de la religión basada en «la lógica de *soku-hi*»: el intercambio del alma entre Suzuki y Nishida]. (哲学・思想論集) 22: 1–28.

Takeuchi Seiichi 竹内整一, Satō Masao 佐藤雅男, Deoka Hiroshi 出岡 宏, Takeuchi Yoshimi 竹内 好, y Nagano Mika 長野美香

1996 (《善の研究》用語索引) *[Glosario de términos técnicos en «Indagación del bien»]*. Tokio: Perikansha.

Takeuchi Yoshimi 竹内 好

1979 近代の超克 *[La superación de la modernidad]*. Véase Nishitani 1979, 273– 341.

Takeuchi Yoshinori 武内義範

1959 Buddhism and Existentialism: The Dialogue between Oriental and Occidental Thought. *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich*, ed. por W. Leibrecht. New York: Harper, 291–318.
1981 田辺哲学と絶対無 [La filosofía de Tanabe y la nada absoluta]. Instituto Nanzan 1981, 196–220.
1982 The Philosophy of Nishida: An Interpretation. Franck 1982, 179–202.
1983 The Heart of Buddhism: In Search of the Timeless Spirit of Primitive Buddhism. Trad. de J. W. Heisig. New York: Crossroad. Edición italiana: *Il cuore del Buddhismo: Alla ricerca dei valori originari e perenni del Buddhismo.* Trad. de Maria De Giorgi. (Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 1999).
1986 Translator's Introduction. Tanabe 1986, xxxi–xlvii.
1990 Recollections of Professor Tanabe. Unno y Heisig 1990, 1–11.
1992 The Spirit of Poverty. *The Eastern Buddhist* 25/1: 128–30.
1999 (武内義範著作集) *[Obras de Takeuchi Yoshinori]*, 5 vols. Kioto: Hōzōkan.

Takeuchi Yoshinori, Mutō Kazuo **武藤一雄**, Tsujimura Kōichi 辻村公一, eds.

1991 (田辺元—思想と回想) *[Tanabe Hajime: Pensamientos y memorias]*. Tokio: Chikuma Shobō.

Takeuchi Yoshinori, Ōshima Yasumasa, et al., eds.

1985 (哲学の世界) *[El mundo de la filosofía]*. Tokio: Sōbundō.

Takeuchi Yoshitomo 竹内良知

1970 (西田幾多郎) *[Nishida Kitarō]*. Tokio: Tokio University Press.
1978 (西田幾多郎と現在) *[Nishida Kitarō y la actualidad]*. Tokio: Daisanbunmeisha.
1992 (西田哲学の「行為的直観〉) *[«Intuición activa» en la filosofía de Nishida]*. Tokio: Nōbunkyō.

Takizawa Katsumi 滝沢克巳

1972 (滝沢克巳全集) *[Obras completas de Takizawa Katsumi]*. Kioto: Hōzōkan.

Tanabe Hajime 田辺 元

1959a Todesdialektik. *Festschrift Martin Heidegger zum 70. Geburtstag*, ed. por Günther Neske. (Pfullingen, 1959, 93–133. [13: 252–76]

1959b Memento Mori. *Philosophical Studies of Japan* 1: 1–12. [13: 165–75]

1969 The Logic of the Species as Dialectics. Trad. de David Dilworth y Satō Taira. *Monumenta Nipponica* 24/3: 273–88. [7: 257–69]

1971 Zu Hegels Lehre vom Urteil. *Hegel-Studien* 6: 211–29. [3: 136–51]

1973 Memento Mori (German translation). Yagi Seiichi and Ulrich Luz, eds., *Gott in Japan*. Munich: Ch. Kaiser, 113–26. [13: 165–75]

1986 *Philosophy as Metanoetics*. Trad. de Takeuchi Yoshinori, Valdo Viglielmo, y J. W. Heisig. Berkeley: University of California Press. [9: 1–269]

1990a Versuch, die Bedeutung der Logik der Spezies du klären. Trad. de Johannes Laube. Ōhashi 1990, 145–95. [6: 466–502]

1990b Die Grenze des Gedichts «Die junge Parze» und ihre Überwindung. Trad. de Johannes Laube. Ōhashi 1990, 196–224. [13:92–109]

1990c Religion, Theology, and Philosophy. Conclusion: Love, Struggle, and Freedom. Ozaki 1990, 127–69. [10: 235–69]

1995a La diálectica de la lógica de la especie. Jacinto 1995, 247–50. [7: 253–69]

1995b La especie como base de la estructura práxica de la lógica. Jacinto 1995, 251–81. [7: 345–54]

1995c El carácter religioso de la práctica. Jacinto 1995, 283–305. [7: 345–72]

1998a A New Stage in Historical Reality. Dilworth y Viglielmo 1998, 106–14.

1998b Christianity, Marxism, and Japanese Buddhism: In Anticipation of a Second Religious Reformation. Dilworth y Viglielmo 1998, 115–58. [10: 271–324]

1998c Religion, Theology, and Philosophy: A Concluding Word on Love, Struggle, and Freedom. Dilworth y Viglielmo 1998, 159–89. [10: 235–69]

Thelle, Notte

1992 The Flower Blooms on the Cliff’s Edge: Nishitani Keiji, a Thinker between East and West. The Eastern Buddhist 25/1: 130–7.

Thompson, Evan

1986 Planetary Thinking/Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji. *Philosophy East and West* 36/3: 235–

52.

Tosaka Jun **戸坂 潤**

1970 (戸坂潤全集) *[Obras completas de Tosaka Jun]*. Tokio: Keisei Shobō.

Tremblay, Jacynthe

2000a *Nishida Kitarō: Le jeu de l’individuel et de l’universel.* Paris: CNRS Editions.

2000b La néantisation du soi dans la logique du basho. Berque 2000, 87–116.

Tsujimura Kōichi 辻村公一

1965a (ed.) (田辺元). *[Tanabe Hajime]*. Tokio: Chikuma Shobō.

1965b 田辺哲学について [La filosofía de Tanabe]. Tsujimura 1965, 7–62.

1991 田辺哲学とハイデッガーの思索 [La filosofía de Tanabe y el pensamiento de Heidegger]. Takeuchi, Mutō y Tsujimura 1991, 131–67.

Tsunoda Yukihiko 角田幸彦

1994 (西田幾多郎との対話:宗教と哲学をめぐって) *[En diálogo con Nishida Kitarō: la religión y la filosofía]*. Tokio: Hokuju Shuppan.

Ueda Hisashi 上田 久

1978 (祖父西田幾多郎) *[Mi abuelo, Nishida Kitarō]*. Tokyo: Nansōsha.

Ueda Shizuteru 上田閑照

1981 西田哲学における宗教理解について [La comprensión de la religión en la filosofía de Nishida]. Instituto Nanzan 1981, 56–81.

1990 (ed.) (西田哲学への問い) *[Cuestionando la filosofía de Nishida]*. Tokio: Iwanami Shoten.

1991 (西田幾多郎を読む) *[Leyendo a Nishida Kitarō]*. Tokio: Iwanami Shoten.

1992a My Teacher. *The Eastern Buddhist* 25/1: 1–7.

1992b (ed.) (情意における空) *[La vacuidad en el pensamiento-voluntad]*. Tokio: Sōbunsha.

1995a (西田幾多郎—人間の生涯ということ) *[Nishida Kitarō: esta cosa que se llama la vida]*. Tokio: Iwanami Shoten.

1995b Nishida’s Thought. *The Eastern Buddhist* 28/1: 29–47.

1995c The Difficulty of Understanding Nishida's Philosophy. *The Eastern Buddhist* 28/2: 175–82.

1995d Nishida, Nationalism, and the War in Question. Heisig y Maraldo 1994, 77–106.

1997 (宗教への思索) *[Exploraciones en la religión]*. Tokio: Sōbunsha.

1998a (西田幾多郎—「あの戦争」と『日本文化の問題) [Nishida Kitarō: «Aquella guerra» y *La cuestión de la cultura japonesa*]. Fujita Masakatsu 1998a, 462–509.

1998b (西田哲学への導き—経験と自覚) *[Una guía a la filosofía de Nishida: la experiencia y el autodespertar]*. Tokio: Iwanami Shoten.

Ueda Yasuharu **上田泰治**

1985 田辺哲学における生物学 [La biología en la filosofía de Tanabe]. Takeuchi Yoshinori and Ōshima 1989, 205–27.

Ueda Yoshifumi 上田義文

1990 Tanabe's Metanoetics and Shinran's Thought. Unno y Heisig 1990, 134–49.

Uesugi Tomoyuki 上杉和行

1982 (雪門禅師と西田幾多郎) *[El maestro zen Setsumon y Nishida Kitarō]*. Kanazawa: Nōtō Printers.

1988 (西田幾多郎の生涯) *[Vida de Nishida Kitarō]*. Kioto: Tōeisha.

Ueyama Shunpei 上山春平

1971 (日本の思想) *[El pensamiento japonés]*. Tokio: Simul Shuppansha.

Umehara Takeshi 梅原猛

1959 京都学派との交渉私史—天ぷらと哲学 [Una historia personal de relaciones con la escuela de Kioto: tempura y filosofía]. (思想の科学) 8: 31–8.

Unno, Taitetsu

1989a (ed.) *The Religious Philosophy of Nishitani Keiji: The Encounter with Emptiness.* Berkeley: Asian Humanities Press.

1989b Emptiness and Reality in Mahāyāna Buddhism. Unno 1989a, 307–20.

1990 Shin Buddhism and Metanoetics. Unno y Heisig 1990, 117–33.

Unno, Taitetsu y James W. Heisig, eds.

1990 *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoetic Imperative*. Berkeley: Asian Humanities Press.

Van Bragt, Jan

1966 Notulae on Emptiness and Dialogue: Reading Professor Nishitani's «What is Religion?» *Japanese Religions* 4/4: 50–78.

1971 Nishitani on Japanese Religiosity. J. Spae, ed., *Japanese Religiosity*. Tokio: Oriens, 271–84.

1982 Translator's Introduction. Nishitani 1982a, xxiii–xlv.

1987 Religion and Science in Keiji Nishitani. *Zen Buddhism Today* 5: 161–74.

1989 Translating *Shūkyō to wa nani ka* into *Religion and Nothingness*. Unno 1989a, 5–12.

1991 The Challenge to Christian Theology from Kyoto-School Buddhist Philosophy. Studies in Interreligious Dialogue 1: 41–57.

1992 Nishitani the Prophet. *The Eastern Buddhist* 25/1: 28–50.

1995 Kyoto Philosophy: Intrinsically Nationalistic? Heisig y Maraldo, 1995, 233–54.

1998 Nishitani Revisited. *Zen Buddhism Today* 15: 77–96.

Vianello, Giancarlo

1996 La scuola di Kyōto attraverso il novecento. Marchianò 1996, 25–65.

Viglielmo, Valdo

1971 Nishida Kitarō: The Early Years. Donald H. Shively, ed., *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Vroom, Hendrik M.

1986 Aan het Nihilisme voorbij: De Godsdienstfilosofie van Nishitani. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 40: 143–59.

Waldenfels, Hans

1976 *Absolutes Nichts: Zur Grundlegung des Dialoges zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg: Herder. Traducción inglesa: *Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue*. Trad. de J. W. Heisig. New York: Paulist, 1980.

1995 God's Kenosis and Buddhist Sunyata in the World of Today. Ives 1995, 150–64.

Wargo, Robert J. J.

1972 *The Logic of Basho and the Concept of Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitarō.* Ph.D. dissertation, University of Michigan. Ann Arbor: University Microfilms.

Wattles, Jeffrey

1990 Dialectic and Religious Experience in *Philosophy as Metanoetics.* Unno y Heisig 1990, 340–59.

Yagi Seiichi 八木誠一

1998 The Language of the Kyoto School of Philosophy. *Zen Buddhism Today* 15: 65–76.

Yamada Munemutsu 山田宗睦

1975 (昭和の精神史:京都学派の哲学) *[Historia intelectual del período Shōwa: La filosofía de la escuela de Kioto]*. Kioto: Jinbun Shoin.

1978 (西田幾多郎の哲学) *[La filosofía de Nishida Kitarō].* Tokio: San'ichi Shobō.

Yamamoto Seisaku 山本誠作

1987 (無とプロセス: 西田思想の展開をめぐって) *[La nada y el proceso: El desarrollo del pensamiento de Nishida]*. Kioto: Kōrosha.

Yamashita Tadanori 山下忠規

1990 Metanoetics and Christian Theology. Unno y Heisig 1990, 201–20.

Yoo Chul Ok

1976 *Nishida Kitarō's Concept of Absolute Nothingness in its Relation to Japanese Culture.* Ph.D. dissertation, Boston University. Ann Arbor: University Microfilms.

Yoshioka Kenjirō 吉岡健二郎

1996 La visione artistica di Nishida Kitarō. Marchianò 1996, 105–50.

Yuasa Yasuo 湯浅泰雄

1987a Modern Japanese Philosophy and Heidegger. Parkes 1987, 155–74.

1987b *The Body.* Trad. de T. P. Kasulis and Nagatomo Shigenori. Albany: SUNY.

Yusa Michiko 遊佐道子

1989 Fashion and *A-l†theia:* Philosophical Integrity and War-Time Thought Control. (比較思想研究) 281–94.

1992 The Eternal is the Transient is the Eternal: «A flower blooms and the

whole world arises». *The Eastern Buddhist* 25/1: 149–54.
1995a Reflections on Nishida Studies. *The Eastern Buddhist* 28/2: 287–96.
1995b アメリカにおける西田研究を考える [Pensamientos sobre el estudio de Nishida en Estados Unidos]. (思想) 857: 221–35.
1995c Nishida and Totalitarianism: A Philosopher's Resistance. Heisig y Maraldo 1995, 107–31.
1998a (伝記西田幾多郎) *[Una biografía de Nishida Kitarō]*. (西田哲学選集), supplementary vol. 1. Kioto: Tōeisha.
1998b Nishida's Philosophy of Religion: A Religious Philosophy. *Zen Buddhism Today* 15: 15–32.
1998c Philosophy and Inflation: Miki Kiyoshi in Weimar Germany, 1922– 1924. *Monumenta Nipponica* 53/1: 45–71.

Números especiales de revistas

The Eastern Buddhist

1992 In Memoriam Nishitani Keiji, 1900–1990. 25/1.
1995 Nishida Kitarō Memorial Issue. 28/2.

Études phénoménologiques

1993 L'École de Kyōto. 18.

Ideales (理想)

1963 田辺元の哲学 [La filosofía de Tanabe Hajime]. 357.

Mahāyāna Zen (大乗禅)

1992 西田哲学と対話 [La filosofía de Nishida y el diálogo], 827, 828.
1996 西谷啓治研究 [Estudios sobre Nishitani Keiji], 859. Parcialmente traducido en *Buddhist-Christian Studies* 19 (1999), 137–72.
1997 西谷啓治研究 [Estudios sobre Nishitani Keiji]. 871.

Estudios filósoficos (哲学研究)

1964 田辺元博士追悼号 [In memoriam: Dr. Tanabe Hajime].

Revue philosophique de Louvain

1994 La reception européenne de l'école de Kyōto. 4 (Novembre).
1999 Nishida. 1 (Fevrier).

Revista de la ciencia (科学ペン)

1941 田辺哲学 [La filosofía de Tanabe]. 6.

Pensamiento (思想)

1936 特輯, 西田哲学 [Número especial: Nishida Kitarō]. 164.
1995 西田幾多郎—歿後50年 [Nishida Kitarō: Cincuenta años después de su muerte]. 857.

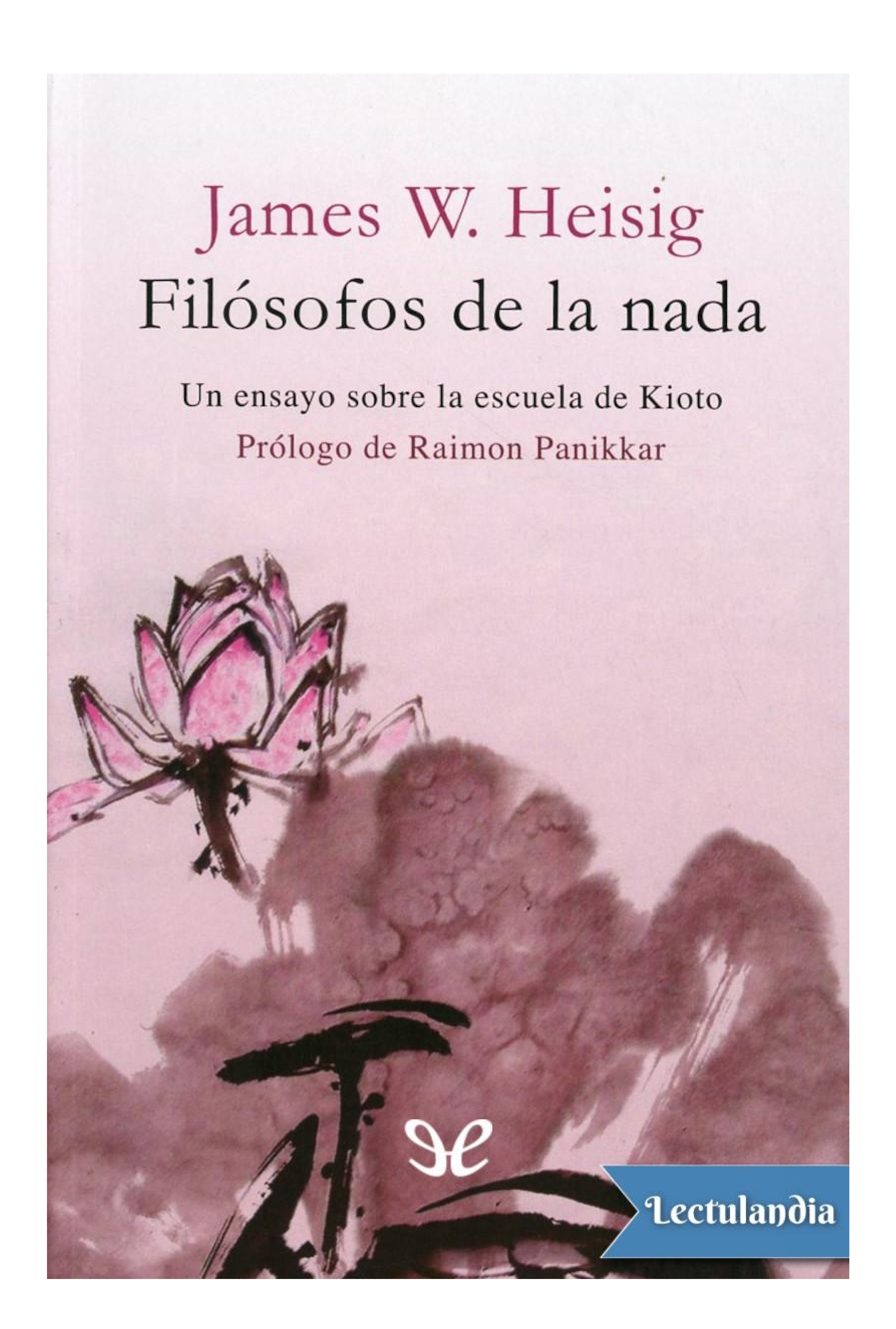
Zen Buddhism Today

1997 Religion and the Contemporary World in Light of Nishitani Keiji’s Thought. 14.
1998 Nishida’s Philosophy, Nishtani’s Philosophy, and Zen. 15.

Índice general



James W. Heisig, (Boston, 1944), es doctor por la Universidad de Cambridge, Inglaterra, y pasó varios años dedicado a la docencia en los Estados Unidos y Latinoamérica antes de unirse al equipo del Instituto de Religión y Cultura de Nanzan, en Nagoya (Japón) como miembro permanente en 1979. Durante los años que ha pasado en el marco del Instituto, del que fue director entre los años 1991 y 2001, ha trabajado activamente para fomentar el diálogo entre religiones y filosofías de Oriente y Occidente, tanto en Japón como en todo el este asiático. Su obra publicada como autor, traductor y volúmenes editados asciende a un compendio de más de 55 títulos en 10 idiomas, entre los que se cuentan *Imago Dei: A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion* (1977), *Filósofos de la nada* (Barcelona, 2002), *Diálogos a una pulgada del suelo* (2004) y *La mundialización de la filosofía japonesa* (2006, en japonés). Actualmente lidera un equipo internacional de investigadores en la preparación de una completa obra de consulta sobre filosofía japonesa.


James W. Heisig
Filósofos de la nada
Un ensayo sobre la escuela de Kioto
Prólogo de Raimon Panikkar
Lectulandia